

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Flavia Formaggio de Lara Azevedo

A VONTADE NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO:
uma leitura do livro VIII das *Confissões* de Santo Agostinho

Guarulhos

2016

Flavia Formaggio de Lara Azevedo

**A VONTADE NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO:
uma leitura do livro VIII das *Confissões* de Santo Agostinho**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de
São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar.

Guarulhos

2016

Ficha Catalográfica

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Azevedo, Flavia Formaggio de Lara.

A vontade no itinerário da conversão: uma leitura do livro VIII das *Confissões* de Santo Agostinho / Flavia Formaggio de Lara Azevedo – Guarulhos, 2016.
116 fl.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2016.

Orientador: Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar.

Título em inglês: The will in the itinerary of conversion : a reading of the book VIII of the *Confessions* of Saint Augustine.

1, Vontade 2. Conversão 3. Graça I. Título

Flavia Formaggio de Lara Azevedo

**A VONTADE NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO:
uma leitura do livro VIII das *Confissões* de Santo Agostinho**

Guarulhos,

Prof. Dr. Cesar Ribas Cezar (Orientador)

Universidade Federal de São Paulo

Prof^a. Dr^a. Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Joel Gracioso

Faculdade de São Bento

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, que sustentou minha jornada acadêmica e me abriu os meus olhos para a verdade.

Ao meu esposo, Alberto, amigo, companheiro e motivador, que me incentivou a não desistir e pacientemente me amou.

Ao professor Cesar Ribas Cezar, meu orientador, pelos conselhos, palavras de encorajamento, e que muito me ensinou pelo seu exemplo, paciência e sabedoria.

Ao professor Joel Gracioso, pelas aulas sobre Santo Agostinho, pelos conselhos, indicações de leitura e principalmente pelo exemplo de humildade.

À minha grande amiga Paula Tavares, que sempre me incentivou aos estudos e com paciência me ajudou na revisão do texto.

Aos meus pais, Darleth e Lizeu, meus exemplos de amor ao próximo, por me ensinarem a verdade.

“Ea est autem prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas [...]”.

(Santo Agostinho, *Epistulae*, CXVIII, iii, 22).

RESUMO

Em *Confissões*, Santo Agostinho traça o itinerário de sua conversão e a busca pela vida feliz. Em seu percurso, Agostinho entra em contato com diversas correntes de pensamento que o levaram às etapas de sua conversão. Em um primeiro momento, Agostinho identifica a vida feliz com o alcance da sabedoria. Em meio à busca, o autor encontra a sabedoria e o conhecimento de Deus como a verdadeira fonte de felicidade, por meio da ascensão intelectual pela via neoplatônica. Todavia, Agostinho encontra-se impossibilitado da fruição do divino devido à debilidade de sua visão. A fraqueza do olhar é associada, pelo autor, a uma cisão em sua vontade, que deseja o bem, mas não é capaz de atingi-lo pelo seu próprio poder, pois da mesma forma em que deseja o bem também deseja o mal. O propósito desta pesquisa é analisar, no relato do livro VIII das *Confissões*, a faculdade da vontade no itinerário da conversão. A pesquisa pretende mostrar que a vontade, pelas suas próprias forças, não é capaz de converter-se em liberdade, ou seja, ter poder para realizar o bem e assim atingir a fruição da sabedoria. O argumento chave desta pesquisa é que a conversão da vontade só acontece mediante uma atitude de humildade, em conformidade com a fé no Verbo Encarnado, recebendo a graça, que é o auxílio divino para a conversão.

Palavras – chave: Santo Agostinho, *Confissões*, vontade, liberdade, humildade, graça, conversão.

ABSTRACT

At *Confessions*, Saint Augustine maps out an itinerary of his conversion and the seek for the happy life. In his path, Augustine get in touch to many schools of thoughts, which leads him to the steps of his conversion. In a first moment, Augustine identifies the happy life with the reaching of wisdom. Throughout his searching, the author finds wisdom and knowledge of God as the true source of happiness, athwart intellectual through intellectual ascension via Neoplatonics. However, Augustine lies prevented from divine fruition due his vision weakness. This weakness is related by the author with a scission in his own will, who desires the goodness, but is not able to reach it by his own power, for he desires goodness and evilness in the same way. The purpose of this research is to analyze the faculty of the will in the itinerary of conversion in the book VIII of the *Confessions*. The research intents to show that the will, by it own strengths, is not able to convert itself into freedom, that is, to have power to accomplish the goodness and, then, the wisdom fruition. The key argument of this research is that the conversion of the will only happens through an act of humbleness, in accordance to the faith in the incarnate Word, receiving grace, which is the divine hand on conversion.

Keywords: Saint Augustine, *Confessions*, will, freedom, humility, grace, conversion.

ABREVIACÕES E TRADUÇÕES DE TÍTULOS

As abreviaturas adotadas em citações e menções a textos bíblicos seguem as fornecidas pela Bíblia de Jerusalém. O texto bíblico utilizado nesta pesquisa seguirá a tradução do texto latino mencionado nas *Confissões*¹. Caso o texto citado não esteja contemplado na obra, serão utilizados os textos conforme a tradução da Bíblia de Jerusalém².

Antigo Testamento:

Gênesis	<i>Gn</i>
Êxodo	<i>Ex</i>
Provérbios	<i>Pv</i>

Novo Testamento:

Evangelho segundo São João	<i>Jo</i>
Carta aos Romanos	<i>Rm</i>
Carta aos Gálatas	<i>Gl</i>
Carta aos Filipenses	<i>Fp</i>
Carta de São Tiago	<i>Tg</i>
Primeira carta de São Pedro	<i>1Pe</i>
Primeira carta de São João	<i>1Jo</i>

Obras de Agostinho de Hipona³

<i>B. vit</i>	<i>De beata vita</i>
<i>C.Jul.imp</i>	<i>Contra Julianum opus imperfectum</i>
<i>Civ.Dei</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>Conf.,</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i> ⁴
<i>Corrept.</i>	<i>De correptione et gratia</i>

¹ AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Trad. portuguesa de Arnaldo Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. (Edição bilíngue)

² **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

³ FITZGERALD, A.D. et al. **Augustine through the Ages: an Encyclopedia**. Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. xxxv - xlii

⁴ Traduzido nesta pesquisa por *Confissões*, conforme tradução portuguesa de Arnaldo Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004).

<i>Div. qu.</i>	<i>De diversis quaestionis octoginta tribus</i>
<i>Doc. Chr</i>	<i>De doctrina Christiana</i>
<i>Duab. an.</i>	<i>De duabus animabus</i>
<i>En. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Ench.</i>	<i>Enchiridion de fide, spe et caritate</i>
<i>Ep. (epp.)</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Ep. Jo</i>	<i>In epistulam Joannis ad Parthos tractatus</i>
<i>Ex. Gal.</i>	<i>Expositio epistulae ad Galatas</i>
<i>Gn. adv. Man</i>	<i>De Genesi contra Manicheus</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram</i>
<i>Gr. et lib. arb.</i>	<i>De gratia et libero arbitrio</i>
<i>Gr. et pecc. or.</i>	<i>De gratia Christi et de peccato originali</i>
<i>Jo. ev. Tr</i>	<i>In evangelium Ioannis tractatus</i>
<i>Lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio</i>
<i>Mend.</i>	<i>De mendancium</i>
<i>Nat. et gr.</i>	<i>De natura et gratia</i>
<i>Praed. sanct.</i>	<i>De praedestinatione sanctorum</i>
<i>Retr.</i>	<i>Retractationes</i>
<i>S.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Simpl.</i>	<i>Ad. Simplicianum</i>
<i>Sol.</i>	<i>Soliloquia</i>
<i>Spir. et litt.</i>	<i>De spiritu et littera</i>
<i>Trin.</i>	<i>De Trinitate</i>
<i>Vera. rel.</i>	<i>De vera religione</i>

Outras obras

<i>En</i>	<i>Eneadas (de Plotino)</i>
-----------	-----------------------------

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. A ASCENSÃO INTELECTUAL NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO	18
1.1 ASCENSÃO INTELECTUAL PELA VIA NEOPLATÔNICA.....	19
1.2 CONHECIMENTO METAFÍSICO DE DEUS	26
1.2.1 Conhecimento da natureza divina	27
1.2.1 Conhecimento do vínculo ontológico entre Deus e o homem.....	32
1.3 A DEBILIDADE DA VISÃO NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO	38
1.3.1 A relação entre visão e soberba	39
1.3.2 A relação entre dialética e purificação	45
2. A VONTADE NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO	50
2.1 A NARRATIVA DA CONVERSÃO DE SANTO AGOSTINHO	51
2.2 A VONTADE E A AÇÃO HUMANA	57
2.2.1 Velha vontade.....	59
2.2.2 Nova vontade.....	67
2.2.3 Liberdade da vontade.....	70
2.3 A VONTADE CINDIDA COMO DOENÇA DA ALMA.....	75
2.3.1 O maniqueísmo e as duas vontades.....	77
2.3.2 A cisão de uma única vontade	81
3. A CONVERSÃO DA VONTADE	86
3.1 HUMILDADE COMO CHAVE PARA A CURA DA DOENÇA DA ALMA.	87
3.1.1 A relação entre humildade e o Verbo encarnado	89
3.1.2 A relação entre humildade, fé e confissão	93
3.1.3 A relação entre humildade e amor ordenado.....	96
3.2 A ATUAÇÃO DA GRAÇA NA CONVERSÃO DA VONTADE.....	98
3.2.1 A conversão da vontade pela graça.....	101
3.2.2 Livre-arbítrio e liberdade na conversão da vontade	104
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

INTRODUÇÃO

Nas *Confissões*, o projeto confessional de Santo Agostinho se revela no propósito do conhecimento de Deus e conhecimento de si. Este propósito se elucida em diversas passagens, como em seu décimo livro, ao apontar Deus como fim absoluto de tudo quanto buscava⁵. Todavia, o processo pela busca por este fim último, que progride juntamente com o ato confessional, percorre um caminho de interioridade, no qual é preciso que haja uma investigação íntima e uma atitude de invocação. Partindo do pressuposto de que em todo homem há um desejo natural por Deus, devido ao vínculo ontológico entre criador e criatura, Agostinho, em suas *Confissões*, narra sua trajetória, em uma atitude de louvor a Deus, apresentando de forma gradativa seu processo de conversão.

A trajetória agostiniana aponta para um elemento chave que conduz toda investigação filosófica das *Confissões*: a busca pela sabedoria. Considerando o princípio de que o desejo pela felicidade é inerente a todo homem, Agostinho, ao falar de si mesmo, traça o itinerário humano na busca pela vida feliz⁶. No caso do bispo de Hipona, que escreveu suas *Confissões* por volta de 397 d.C., posterior à sua conversão, era certo que a vida feliz concentrava-se na verdadeira sabedoria, o Sumo Bem, que é o próprio Deus cristão. Contudo, em seus anos de busca, outras correntes de pensamento o influenciaram.

A narrativa gradativa das *Confissões*, ao falar do itinerário humano, estabelece etapas consecutivas até chegar à verdade. O próprio autor, em seu percurso pessoal, iniciou a jornada pela vida feliz, tendo seu desejo despertado após a leitura de *Hortensius* de Cícero que, mais tarde, concretizou-se na fé católica. Peter Brown (2012) entende que Agostinho, na etapa inicial, mesmo não tendo por certo qual era a sabedoria que desejava buscar, não cogitava nenhum tipo de sabedoria pagã, devido à influência cristã familiar. Além disso, a obra ciceroniana incentivava a busca racional do conhecimento e a ideia de ascensão e retorno pela eliminação dos vícios e dos erros. A noção de busca pela sabedoria estava fortemente ligada a uma abnegação moral, um ajuste de si mesmo, que vinha ao encontro da sabedoria cristã de purificação e salvação.

⁵ Cf. *Conf.*, X, i, 1.

⁶ Segundo Johannes Brachtendorf (2012), a pergunta da felicidade do ser humano e qual o caminho para a sua obtenção é o centro das *Confissões*. Essa pergunta vai ao encontro das linhas da filosofia helenística e da Antiguidade tardia, uma vez que a temática da vida feliz esteve presente em todo pensamento antigo. De forma prática, essas filosofias pretendiam normatizar a técnica da vida exitosa, questionando-se sobre o Sumo Bem e como se deveria viver para atingi-lo. Observa-se grande influência dessas correntes filosóficas na trajetória de Agostinho.

Pode-se afirmar que Cícero foi de grande importância no itinerário agostiniano, ao despertar um desejo pela busca da sabedoria. A leitura de *Hortensius* direcionou o desejo de Agostinho para o caminho onde se devia buscar a verdade. Em sua obra *De Trinitate*, Agostinho afirma que “é próprio de todos os homens quererem ser felizes...” (*Trin.* XIII, xx, 25). O desejo pela felicidade era inerente, já o desejo que surgiu após a leitura de Cícero foi um desejo direcionado a uma busca pela sabedoria por intermédio da filosofia e do entendimento da necessidade de purificação moral. O conceito de *eudaimonia*, defendido de diferentes formas pelos filósofos da Antiguidade, era claro para Agostinho: o *telos* de todos os atos humanos é a felicidade.⁷

Antes da leitura de Cícero, todos os seus esforços eram direcionados a uma felicidade temporal, a prazeres transitórios que logo passavam e não satisfaziam o mais profundo desejo interior. Todavia, a compreensão de que a sabedoria ia além do sensível foi determinante para que houvesse uma busca efetiva pelo conhecimento. O cristianismo, que no século IV apresentava a Palavra de Deus como a Sabedoria divina⁸, influenciou Agostinho a buscar a verdade por meio da leitura bíblica. Em *Confissões* (III, V, 9), Agostinho reconhece que o seu contato com as Sagradas Escrituras não lhe causou a admiração esperada. Reconhece também que seu orgulho não condizia com aqueles para os quais os textos sagrados foram escritos:

Por isso, decidi aplicar o meu espírito às Sagradas Escrituras e ver que tais eram. E eis que vejo uma coisa não manifesta para os orgulhosos, nem clara para as crianças, mas humilde no começo, sublime na continuação e coberta de mistérios, e eu não era a pessoa que pudesse entrar nela ou inclinar a minha altivez para os seus passos. Não o senti assim como agora ao escrever, quando me apliquei à Escritura, mas ela me pareceu indigna de ser comparada com a majestade de Cícero. A minha inchação rejeitava seu estilo, e a minha vista não penetrava no seu interior. Contudo, era ela que crescia com os pequeninos, mas eu não me dignava ser pequenino, e, inchado de orgulho, a mim mesmo me parecia magnífico.

De certa maneira, o desejo legítimo pela busca da sabedoria não fora suficiente para a compreensão dos textos sagrados, não alcançando o conhecimento pretendido. Ao dizer que sua “vista não penetrava no seu interior”, Agostinho admite uma debilidade em sua visão. No decorrer de seu itinerário, Agostinho permaneceu por muitos anos em sua debilidade visual, permitindo-se levar por outros pensamentos, que falharam em seu objetivo, como a astrologia, o maniqueísmo⁹ e o ceticismo.

⁷ Conforme explica Hannah Arendt (2002, p.231) sobre a relação entre *telos* e *eudaimonia*: “O elemento da razão na escolha é chamado ‘deliberação’, e nunca deliberamos a respeito de fins, mas somente sobre os meios de obtê-los. Ninguém escolhe ser feliz; escolhe, sim, ganhar dinheiro ou correr riscos com o propósito de ser feliz.”

⁸ Cf. BROWN, 2012, p.50.

⁹ O maniqueísmo foi uma filosofia religiosa, originária na Pérsia, cuja doutrina básica consistia na afirmação do dualismo entre o reino da Luz, ou a força do Bem, e o reino das Trevas, o Mal. As duas forças viviam em um

Agostinho permaneceu por nove anos como “ouvinte” entre os pensadores maniqueístas.¹⁰ De certa forma, a adesão ao maniqueísmo respondeu muitos dos questionamentos que o afligiam, oferecendo respostas sobre a origem do mal, a natureza de Deus e a interpretação bíblica. Para o autor, o racionalismo maniqueísta era aceitável diante de suas convicções, pois o sincretismo dos maniqueus sintetizava concepções cristãs à filosofia racional. O abandono do maniqueísmo decorreu após Agostinho conhecer pessoalmente um dos grandes eruditos maniqueus, Fausto de Milevo, que, embora mestre da retórica, não satisfez em suas respostas as suas inquietações.

Foi a partir do contato com os textos neoplatônicos que o itinerário de Agostinho aproximou-se da conversão. O sétimo livro das *Confissões* apresenta a experiência de ascensão intelectual obtida pelo autor e o alcance do conhecimento de Deus, pela via racional proposta pelo neoplatonismo. A explicação plotiniana sobre a existência das coisas sensíveis mediante uma realidade superior e imutável elucidou em Agostinho diversas passagens bíblicas, sendo possível associar o *Logos* plotiniano ao Verbo cristão.

O primeiro capítulo desta pesquisa abordará a narrativa do livro VII das *Confissões*, sob a perspectiva da conversão intelectual de Agostinho. Neste momento, o autor encontra-se já ciente da inviabilidade do maniqueísmo e sob a influência da filosofia neoplatônica. O contato com textos neoplatônicos levou o autor à compreensão de uma realidade superior, eterna e imutável, a qual associou com o Deus cristão, criador de tudo o que existe. O momento da narrativa estabelece um passo adiante no itinerário agostiniano, pois a ascensão a Deus apon- tou para a certeza do que era a verdade que o autor procurava. O trajeto ganhava proporções mais específicas, pois a verdade fora encontrada, contanto, era necessário alcançá-la.

Tendo como prévio conhecimento o processo de ascensão aprendido com os neoplatônicos, Agostinho percebe algumas insuficiências nessa filosofia, pois apreendendo o conhecimento metafísico do divino como verdadeiro, encontra-se demasiadamente fraco para uma plena purificação moral. A problemática da fraqueza da vontade, que tornou-se um empecilho no itinerário ao divino, teve sua identificação com o texto paulino¹¹, no qual o ato volitivo diferenciava-se do poder em executar a própria vontade.

A problemática da vontade ganha relevância no oitavo livro das *Confissões*, uma vez que o conhecimento metafísico de Deus já fora atingido. O autor admite a imutabilidade de

conflito cósmico, estabelecendo uma relação do Mal com a matéria e do Bem com o espírito. Como explica Étienne Gilson (2007), o deus maniqueísta era constituído de uma substância luminosa, mas, para eles, a luz é incorpórea, sendo inconcebível um deus que se manifestasse em forma de carne, uma vez que a corporeidade era má.

¹⁰ Cf. Ibidem., p.57.

¹¹ Cf. Rm 7. 19,20.

Deus, a mutabilidade das criaturas e a eternidade da verdade; porém, reconhece que tal conhecimento não lhe era suficiente, a ponto de sentir-se fraco para fruir do divino.¹² Era-lhe necessária uma conversão não somente intelectual, mas uma conversão da vontade.

No processo de ascensão, o autor encontra em si mesmo duas dificuldades: a fraqueza da vontade e a impossibilidade de fruição. Interessante, nesse momento, é a analogia entre as dificuldades encontradas e a necessidade de cura, que, por conseguinte, aponta para um reconhecimento de uma alma enferma: “[...] e para que seja levado não só a ver-te a ti, que és sempre o mesmo, mas também a ser curado, para que fique contigo, e que aquele que, de longe, não pode ver, percorra no entanto o caminho por onde venha, e te veja e te retenha [...].” (*Conf.*, VII, xxi, 27).

Agostinho identifica o ato de ser curado como determinante no percurso da ascensão a Deus, que culminaria na fruição do divino. Neste sentido, o oitavo livro das *Confissões* tem como pressuposto que, para o autor, não era mais necessário nenhum tipo de certeza metafísica a respeito de Deus¹³; a necessidade orientava-se para sua enfermidade, que o impedia de chegar à fruição. Ora, sendo o conhecimento insuficiente para a fruição, a pesquisa abordará o diagnóstico da alma enferma e sua ligação com o ato de retenção, na perspectiva da dialética da soberba e da humildade; os quais são conceitos chave para todo o trabalho.

Posto isto, pergunta-se: qual é a cura para a doença da alma? Se o homem foi feito por Deus e tem como fim voltar-se para ele, por que o homem não tem força e poder para realizar o retorno a Deus? Para responder essa questão, primeiramente Agostinho percorre o caminho de reconhecimento do que seria a enfermidade do homem. Em um primeiro momento, o autor identifica que há uma fraqueza na vontade, em que o querer não é poder, e que o querer não pode, pois não é um querer total. Logo, percebe-se que a enfermidade está nas relações entre conhecimento, vontade e soberba, identificando assim o que seria a doença da alma.

O segundo capítulo da pesquisa tratará a cisão da vontade, que impedia Agostinho de alcançar a fruição em Deus. Identifica-se uma vontade impotente, pois mesmo desejando a verdade e conhecendo a Deus, não havia forças volitivas suficientes que eliminassem o desejo pelos prazeres efêmeros. Agostinho percebe em si a existência de duas vontades opostas. Não são duas vontades existentes em um mesmo homem, mas uma única vontade que se divide entre o querer e o não querer. Agostinho retoma alguns textos paulinos, identificando seu conflito com o referencial de novo e velho homem designado pelo apóstolo cristão.

¹² Cf. *Conf.*, VII, XX, 26.

¹³ Cf. *Ibidem*, VIII, I, 1.

Há um esforço em esclarecer o que é a cisão da vontade, sem que os conceitos se deixem influenciar por uma ontologia maniqueísta. Esta pesquisa desenvolverá o entrave que Agostinho encontrou em si mesmo em seu processo de conversão, discernindo a causa da doença da alma e sua relação com o pecado original, eliminando a possibilidade de interpretação dualista, que preocupava o autor.

A pesquisa abordará o tema na perspectiva da nova e da velha vontade, considerando a interpretação paulina, em que a nova vontade está associada ao novo homem, restaurado por Cristo e desejoso por voltar-se a Deus; e a velha vontade associada ao velho homem, preso em seus hábitos carnis e que não consegue voltar-se a seu criador.

Em relação à nova vontade, na narrativa do oitavo livro, observa-se que ao mesmo tempo em que a doença da alma é identificada, há um processo gradativo de purificação moral, simultâneo ao reconhecimento da condição humana pecaminosa. Identifica-se neste aspecto uma semelhança com o esquema plotiniano de ascensão, no qual a dialética assume grande importância no desenvolvimento catártico.¹⁴ Contudo, na perspectiva cristã, o movimento de purificação, relacionado à nova vontade, associa-se ao conceito de humildade, que por sua vez está estritamente ligado ao Verbo encarnado.

Quanto à velha vontade, Agostinho identifica em si mesmo uma cadeia de hábitos, vícios e pecados.¹⁵ A cadeia é composta por elementos unidos por elos, iniciando por uma vontade pervertida, da qual nasce o desejo; sendo este obedecido, gera o hábito, o qual não resistido dá origem à necessidade. O esquema desenhado por Agostinho o prendia de modo que mesmo reconhecendo uma nova vontade em seu interior, não tinha forças para quebrar os elos da cadeia, considerando escravo do pecado. Neste aspecto, nota-se a relação entre a *uoluntate perversa*, *libido* e *consuetudo* como elementos da velha vontade, responsáveis pela fraqueza e cisão.

A percepção da vontade impotente e sua relação com o pecado era clara para Agostinho. O autor compreendia a problemática paulina entre o querer e o não poder, e desde o sétimo livro compreendia que o pecado tinha uma íntima relação com a perversidade da vontade¹⁶, a qual teve seus primórdios com o primeiro homem, Adão. Já no oitavo livro, o mesmo é

¹⁴ Nas *Enéadas* de Plotino, a maior das virtudes está na contemplação e na assimilação inteligível. Para se chegar a isso, é necessário um processo de purificação (*kátharsis*), no qual elimina-se da alma qualquer elemento de identificação com a exterioridade, em um movimento de recolher-se em si. Todavia, a ferramenta principal para se chegar à purificação é a dialética. O processo dialético é capaz de levar o homem ao desejo pela sabedoria e ao conhecimento (REALE, 2014).

¹⁵ Cf. *Conf.*, VIII, v, 10.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, VII, xvi, 22.

citado como responsável pela existência do pecado, o qual, conseqüentemente, era responsável pela fraqueza da vontade.

Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente. E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão (*Conf.*, VIII, x, 22).

Identificando a doença da alma e sua origem, Santo Agostinho, em seu processo de conversão, reconhece sua total incapacidade de comandar sua própria vontade. Quando seus desejos estavam tão grandes a ponto de quase realizar o que queria, hesitava e sentia-se fraco.¹⁷ A impotência da vontade o fez compreender que pelas suas próprias forças seria incapaz de obter uma vontade total. A questão determinante é que sem o auxílio divino, a vontade para o bem não superaria a vontade para o mal (BRACHTENDORF, 2012).

Era certo, para o autor, a necessidade do auxílio divino. Esse auxílio viria no sentido de restaurar o poder da vontade, ou seja, restaurar-lhe a liberdade que outrora havia no homem antes do pecado original.¹⁸ Somente a graça poderia libertá-lo de suas cadeias: “Pobre de mim, quem me libertaria do corpo desta morte a não ser a tua graça, por Jesus Cristo, nosso Senhor?” (*Conf.*, VIII, v, 12).

No último capítulo, a pesquisa trabalhará a conversão da vontade, ou seja, a cura da doença da alma identificada desde o início da análise do oitavo livro. O argumento chave dessa pesquisa é que somente por meio do auxílio divino o homem é capaz de chegar à humildade, e esse auxílio reestabelece na vontade cindida a liberdade, isto é, o poder para fazer o bem, que foi perdido com o pecado original. Além disso, a humildade só poderá ser compreendida na perspectiva da fé no Verbo encarnado e seu papel fundamental no reestabelecimento da ordem perdida com o pecado.

Por fim, a descrição do caminho da graça estudado neste trabalho irá ao encontro do ato confessional e ao itinerário da vida feliz. O auxílio divino é originário desde a inclinação natural do ser humano pela felicidade, passando pelas evidências indicativas do caminho, como a dialética no processo de purificação moral, até chegar de fato à graça da redenção, por intermédio do Verbo encarnado, Jesus Cristo.

¹⁷ Cf. *Conf.*, VIII, xi, 25

¹⁸ Neste sentido, DOLBY (2002) relaciona a restauração da liberdade à restituição da imagem de Deus no homem. Assim como os gregos, desde os pitagóricos, empenharam-se na temática da purificação por meio de uma restauração moral do homem, Agostinho situa a mesma perspectiva, porém acrescentando um elemento cristão: a imagem de Deus degenerada pelo pecado e que necessita de uma restauração.

1. A ASCENSÃO A DEUS NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO

Agostinho narra em suas *Confissões* toda complexidade envolvida nos eventos que constituíram sua conversão, tendo como início do processo a leitura de *Hortensius* de Cícero. Em Cartago, a obra ciceroniana havia despertado o desejo pela busca da sabedoria; porém, apenas após mais de uma década, entre buscas infrutíferas, Agostinho finalmente admitiu que a sabedoria que tanto buscava seria encontrada no Deus cristão.

A descoberta dessa verdade veio em um momento de ascensão intelectual que o levou à compreensão da natureza divina. Em *Confissões*, VII, Agostinho narra essa importante etapa em seu itinerário à felicidade, afirmando diante de Deus que “[...] estava certíssimo de que as tuas coisas invisíveis, bem como a virtude sempiterna e a tua divindade, se contemplam e compreendem, desde a criação do mundo, por meio das coisas que foram criadas.” (*Conf.*, VII, xvii, 23).

Entretanto, no decorrer de seu itinerário, Agostinho aprendeu que descobrir onde se encontrava a sabedoria não significava atingi-la. Por esta razão, a ascensão intelectual a Deus e a compreensão da natureza divina não foram suficientes para alcançar o fim almejado. O autor percebeu que para ser capaz de unir-se a Deus em amor era necessária uma cura moral que a ascensão intelectual por si só não proporcionaria (MACDONALD, 2001). De fato, o conhecimento de Deus foi um passo importante para se chegar à beatitude, sem ele as etapas seguintes seriam impossibilitadas.

O conhecimento de aspectos da natureza divina foi fundamental para a compreensão do Deus cristão. Foi a convicção do conhecimento obtido que levou o autor a amar a fonte da sabedoria: “E admirava-me por já te amar a ti, não a um fantasma em vez de ti [...]” (*Conf.*, VII, xvii, 23). Porém, percebendo a insuficiência de sua visão intelectual, Agostinho identificou que sua debilidade estava em seu hábito carnal.¹⁹ Fruir de Deus exigiria algo a mais que superasse o peso de seu pecado, exigiria uma purificação moral.

No itinerário pessoal de Agostinho, este capítulo tratará especificamente das narrações do final do sétimo livro das *Confissões*, em que Agostinho descreve sua ascensão intelectual, o entendimento da natureza divina e sua identificação com a verdadeira sabedoria. Por fim, a debilidade da visão será abordada como impedimento para fruição da verdade e início da problemática da vontade cindida, tratada pelo autor em seu oitavo livro.

¹⁹ Cf. *Conf.*, VII, xvii, 23.

1.1 A ASCENSÃO INTELECTUAL PELA VIA NEOPLATÔNICA

E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. Ela não era isto mais outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a. Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade! Tu és o meu Deus, por ti suspiro dia e noite. E logo que te conheci, tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou. E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror: e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dissemelhança, como se ouvisse a tua voz vinda do alto: Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-ás. Tu não me mudarás em ti, como o alimento da tua carne, mas tu será mudado em mim. E reconheci que por causa da iniquidade corrigiste o homem e fizeste consumir-se a minha alma como uma aranha, e disse: Porventura nada é verdade, já que ela não está difundida pelos espaços dos lugares, nem finitos nem infinitos? E tu clamaste de longe. Pelo contrário, eu sou o que sou. E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não há absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas. (*Conf.*, VII, x, 16).

A descrição inicial da ascensão intelectual de Agostinho inicia o processo de conversão a Deus e dá indícios de suas primeiras conclusões a respeito da natureza divina. Entretanto, é necessário compreender o que o levou a assumir que a eterna verdade estava no Deus do cristianismo. De fato, os princípios cristãos sempre estiveram presentes no âmbito familiar de Agostinho. Em *Confissões*, III, v, 9, o autor assume seu contato com os textos bíblicos, embora sem que houvesse uma adesão. Contudo, entre os anos infrutíferos que Agostinho buscou a verdade, o maniqueísmo exerceu grande influência na construção de seu pensamento, inclusive na compreensão de quem era Deus e quem era o homem. Foi apenas em seus anos em Milão que Agostinho teve seus primeiros contatos com os textos neoplatônicos, mudando radicalmente sua concepção.

No início da narração de sua visão intelectual, Agostinho assume com clareza a influência que os “livros dos Platônicos” (*Conf.*, VII, ix, 13) tiveram em seu itinerário pessoal, através da admoestação ao movimento de interioridade. Antes da visão em si, Agostinho conta como teve acesso a estes textos e descreve sua leitura em um paralelo ao prólogo joanino²⁰ e ao texto da *Carta aos Filipenses*²¹. A herança de Platão, sobretudo nos escritos neoplatônicos, exerceu grande predomínio na construção do pensamento agostiniano, principalmente no al-

²⁰ Cf. *Jo* 1,1.

²¹ Cf. *Fp* 2, 6-11.

cance do conhecimento metafísico de Deus. Em sua narração, Agostinho lê os textos platônicos em uma analogia clara ao conhecimento que já obtivera do cristianismo, inclusive o conhecimento trinitário de Deus.²²

Não se sabe ao certo quais foram os textos lidos no momento da ascensão. Peter Brown (2012) sugere que entre os textos estavam alguns tratados de Plotino, traduzidos para o latim pelo retórico Mário Vitorino, assim como um livro de Porfírio, que foi perdido.²³ O autor ainda indica que possivelmente Agostinho tenha lido um pequeno tratado plotiniano intitulado *Sobre a beleza*. Neste tratado, Plotino destaca uma visão estética que contrapunha as observações agostinianas sobre o belo²⁴, nas quais a beleza era identificada com a simetria.

Para Plotino, a beleza não poderia estar associada à simetria, pois se assim fosse nem o sol, as estrelas, o ouro, o relâmpago e a parte ao invés do todo se enquadrariam nestes padrões, uma vez que não são simétricos. A beleza estaria associada a um princípio mais remoto que a própria simetria²⁵, estaria associada à participação em uma forma. Esta concepção, que atribui à beleza uma relação com as ideias presentes na inteligência divina, trouxe uma novidade ao pensamento de Agostinho que, ao declarar sua descoberta sobre a natureza divina, afirmou:

Procurando por que motivo aprovara eu a beleza dos corpos, quer celestes, que terrestres, e porque estava eu pronto a emitir um juízo correto a respeito das coisas mutáveis e a dizer: isto deve ser assim, aquilo não deve ser assim, buscando, pois, o motivo por que julgava, quando assim julgava, tinha descoberto o imutável e verdadeira eternidade da verdade, acima da minha mente mutável (*Conf.*, VII, xvii, 23).

De fato, há motivos para relacionar os tratados plotinianos à nova percepção de Agostinho quanto à beleza das coisas. O entendimento de uma verdade eterna, superior e imutável o fez perceber quão equivocados estavam seus juízos estéticos, sejam dos corpos celestes ou terrestres. A evidência do neoplatonismo o fez perceber que existe uma verdade eterna e esta verdade está em Deus, e que o mutável é inferior e posterior ao imutável.

Agostinho associa os textos lidos nos livros dos Platônicos a dois textos neotestamentários: *Evangelho segundo são João* 1,1-16 e a *Carta aos Filipenses* 2,6-11. No prólogo joa-

²² Lewis Ayres (2013) aponta que Agostinho leu os textos neoplatônicos com um conhecimento já existente da teologia trinitária “[...] e, particularmente, de uma teologia nicena que insiste na divindade coeterna do Filho.” (p.86).

²³ Baseado nos estudos de Olivier Du Roy e Aimé Solignac, Claudio Moreschini (2013) afirma que possivelmente Agostinho teve acesso a diversas partes das *Enéadas* de Plotino, às *Sentenças* e ao *Retorno da alma*, obras de Porfírio.

²⁴ Agostinho em sua obra *De pulchro et apto* aborda a mesma temática do texto plotiniano sobre a beleza, defendendo o mesmo conceito que o filósofo neoplatônico (BROWN, 2012).

²⁵ Cf. *En.* I, 6, 1.

nino, ao falar da relação entre Deus, seu Verbo, a criação e a iluminação dos homens, é feito um paralelo com a doutrina do Uno, de Plotino. Da mesma forma, muitos filósofos da época faziam a mesma associação.

Os filósofos puderam rever nisso a doutrina do Uno supremo e do *nous* divino proveniente dele antes dos tempos, o qual forma todas as coisas segundo suas Ideias e as determina. O *nous*, entretanto, não atua apenas como mediador da criação, mas também como princípio de conhecimento, pois ele ilumina o intelecto humano, na medida em que comunica as ideias, de modo que o intelecto possa conhecer as coisas. (BRACHTENDORF, 2012, p.131).

A tese fundamental do pensamento plotiniano está, sobretudo, na distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível. Este pensamento se respalda na teoria das três hipóstases: *Uno*, *Nous* e *Psyché*. O processo que une esta tríade, designado usualmente de *emanação*²⁶, consiste na derivação da segunda hipóstase da primeira, e a terceira da segunda. Junto a esta doutrina segue-se a ideia de que o mundo sensível procede da última das hipóstases, sendo “inteiramente ‘deduzido’ do suprassensível” (REALE, 2014, p.28).

A teoria plotiniana explica a concepção do ser a partir do Uno. A novidade dessa teoria está em conceber o Uno como principiado, não agindo como princípio, mas sendo um princípio (NARBONNE, 2014). O Uno é concebido como além do ser; isto é, “além de tudo aquilo que é determinado, de tudo aquilo que possui uma forma ou um caráter particular.” (p.30). Todo o cosmos, em sua existência concreta, depende do poder e da vontade do Uno.

Por ser considerado como além do ser, pode-se afirmar que há uma separação do Uno em relação a todas as coisas. Entretanto, a realidade possui uma unidade, de modo que todas as coisas estão no Uno e são sustentadas por ele, ou seja, o inferior se sustenta em seu superior, participando dele em uma unidade. Dessa forma, todo o mundo corpóreo relaciona-se diretamente com o mundo incorpóreo em uma relação de dependência. “Nesse contexto ontológico, no qual tudo ‘procede’ do Princípio, nada é verdadeiramente estranho ao Princípio [...] sendo possível, portanto, um ‘retorno’ ao Princípio [...]” (REALE, 2014, p.28). A reunificação com o Uno, segundo o filósofo, é possível mesmo na vida corpórea, através de uma união em êxtase.

A ascensão ao Uno é possível mediante a um movimento de interioridade que consiste em um reentrar em si, em um encontro com a alma – o eu verdadeiro. Através deste encontro é plausível chegar-se ao espírito e retornar ao Princípio, uma vez que a alma é procedente deste. O movimento de processão, ou *emanação*, é caracterizado pela alteridade e complexi-

²⁶ Giovanni Reale (2014) admite uma inadequação do termo *emanação*, considerando a terminologia correta como *processão*.

dade até a formação do mundo corpóreo. Contudo, o movimento de retorno exige um caminho inverso de purificação e simplificação²⁷. Todas as almas tendem ao Uno, mas para alcançá-lo é preciso abandonar tudo o que é estranho a ele, através do desprendimento do mundo sensível.

Para o neoplatonismo, o retorno ao Uno, através do movimento ascensional, depende do esforço individual do ser humano em se desprender do sensível. A purificação plotiniana subentende que há uma falta no ser humano que precisa ser reparada. Diferente da concepção cristã de pecado, a necessidade de purificação advém de uma fraqueza da alma; ou seja, não advém de uma revolta contra Deus que necessita de arrependimento e perdão. Por não trazer a ideia de culpa e responsabilidade, a fraqueza da alma pode ser reparada pelo esforço humano e pela vontade própria. (TROUILLARD, 1955).

Nisto consiste a ideia de conversão plotiniana: a vida do mundo material é impura e degrada a alma que é pura, ela é a vida da multiplicidade que tende à união com seu Princípio; um retorno que é caracterizado pela virtude, dialética e purificação. A conversão filosófica em Plotino é denominada pelo termo *epistrophé*, que designa o movimento da Alma e do Intelecto humano para o Uno até atingir a união mística, o êxtase plotiano. O termo expressa a conversão com o sentido de retorno, o voltar da alma e do intelecto para as coisas divinas, o que implica em uma transformação moral e no afastamento do mal.²⁸

Epistrophé denota a vida espiritual na alma que se recoloca em direção ao Uno, a perfeição do Ser, como um retorno à sua própria fonte. O termo pode ser designado como *anamnesis*, reminiscência, que presume, não completamente, a unidade original, que é anterior ao Ser (HADOT, 1953). A reminiscência pode ser caracterizada como um retorno ao anterior, mas também como um retorno ao interior; um retorno em direção à origem. A purificação, na conversão plotiniana, é um elevar-se, um entrar em si mesmo, a simplificação é uma separação do corpo e tudo o que nele está agregado, pois o sensível é um obstáculo à unidade (ARNOU, 1967).

A ideia de retorno e união com o divino foi determinante para que Agostinho reconhecesse que sua alma dependia e era inferior a uma instância superior e imutável. Dessa forma, o autor identificou como o Princípio, indicado pela tese plotiniana, o Deus cristão, criador de tudo, eterna verdade e que a partir dele todas as coisas passaram a existir e se sustentam em

²⁷ O processo de simplificação se baseia no ideal de assemelhação: “o semelhante conhece o semelhante” (*En* II, 4, 10). Na via ascensional plotiniana, a assemelhação ao Uno ocorre mediante a uma reabsorção integral ao Intelecto.

²⁸ Cf. *En*. V 1, 6, 50.

uma relação de dependência.²⁹ Agostinho, com o olhar de sua alma, encontrou a luz imutável, ou seja, seu Princípio criador e sustentador.³⁰

A partir desta concepção, Agostinho, admoestado pela teoria da interioridade plotiniana, entrou em si mesmo. O movimento percorrido, através da razão, o levou à visão intelectual de Deus, como a luz inteligível, superior à sua própria mente. Étienne Gilson (2001, p.148) traça este itinerário da alma afirmando que “todos os caminhos agostinianos seguem itinerários análogos, do exterior para o interior e do interior para o superior”. O movimento inicial está na alma, mas projeta-se para além dela; pois o homem interior não é a interioridade procurada, é preciso transcender a interioridade (NOVAES, 2003)³¹. Agostinho, que antes buscava a verdade nas coisas exteriores, entrou em seu íntimo e assim contemplou a verdade que era superior a ele.

Embora a leitura dos neoplatônicos produzisse em Agostinho uma espécie de revelação, de forma que com os olhos de sua alma pudesse contemplar o inteligível e a verdade, a influência neoplatônica estava longe de ser como uma religião para o retórico de Milão. De fato, foi um momento único e uma experiência individual de grande valor; porém, Agostinho, no momento em que teve acesso aos livros platônicos, teve maturidade para discernir a leitura e tirar dessa experiência as respostas para os questionamentos que o afligiram por longos anos. A filosofia plotiniana foi adaptada às exigências de Agostinho, que viu no Deus cristão a luz inteligível a qual os neoplatônicos afirmavam (BARDY, 1948).

As semelhanças entre o Deus cristão e o Uno foram até o ponto em que Agostinho percebeu as limitações da metafísica plotiniana, por não encontrar respaldo que explicasse o ministério do Verbo encarnado, que “aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de es-

²⁹ O filósofo explica essa identificação em *De Vera Religione* V, 36: “Vimos que os corpos nos enganam, à medida que não realizam plenamente aquele Uno, ao qual se acham levados a imitar. Esse princípio Uno é por quem existe tudo o que de algum modo existe! É por ele que aprovamos tudo o que explicitamente esforça-se por se assemelhar a ele. E naturalmente, desaprovamos tudo o que tende a se afastar dessa unidade, e tornar-se dessemelhante. Daí se compreende que exista alguém de tal modo semelhante àquele princípio uno - de quem recebe a unidade tudo o que de certo modo é uno- e que realize perfeitamente a tendência a lhe ser semelhante: Esse alguém é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus!”.

³⁰ O entendimento de Agostinho quanto ao conceito de alma tem influência no platonismo e no neoplatonismo. A alma era compreendida como uma substância racional superior ao corpo e sendo o homem compreendido pela sua alma, da mesma forma Agostinho considerava a alma como a parte superior do homem (cf. *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52). Todavia, o filósofo esforça-se para não cair no dualismo platônico, enfatizando que embora seja a alma a parte inteligível e superior do homem, o homem é um (cf. *Jo. ev.Tr.* XIX, 5, 15).

³¹ Para o filósofo a verdade está na alma, pois, no homem, é a que possui natureza inteligível. Há uma relação intrínseca entre a alma e a verdade; contudo, o homem afastou-se da verdade, ocorrendo um esquecimento que precisa ser superado pela memória, que traz à consciência o que o espírito esqueceu. A busca humana pela verdade, o desejo pela vida feliz, deve-se à afinidade da alma com a verdade que não permite que o esquecimento seja completo. Dessa forma, é preciso buscar a anterioridade da Verdade, o que requer ir para a dimensão da interioridade, o lugar inteligível onde a verdade está. Somente nela encontra-se a superioridade do Princípio. Sobre a relação entre memória e conhecimento da verdade, ver *Confissões* X e *De Trinitate* XIV.

cravo e assemelhando-se aos homens.” (*Fp* 2,7). A encarnação do Verbo, base da soteriologia cristã, como evento histórico, exigiu de Agostinho mais que uma conclusão racional, foi necessário um exercício de fé.³²

Todavia, o que o platonismo de fato trouxe ao itinerário agostiniano foi a admoestação em abandonar o mundo corpóreo e entrar dentro si, através do olhar da alma racional (MACDONALD, 2001). Por meio desse movimento, Agostinho constataria a existência de uma natureza transcendente a si mesmo. O autor concluiu que existia uma natureza divina, e por intermédio dela todas as coisas vieram a ser. Ademais, conferiu que o Deus cristão era o próprio Ser:

E tu clamaste de longe: *Pelo contrário, eu sou o que sou*. E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas (*Conf.*, VII, x, 16).

A citação do livro de Êxodo (3,14) demonstra a identificação da natureza divina encontrada nos neoplatônicos com a divindade cristã. Mais do que isso, Agostinho admite que o Deus cristão é o autor de todas as coisas criadas, pois ele é o próprio ser, tudo que é procede dele e por isso têm participação nele: “E observei as restantes coisas abaixo de ti e vi que nem em absoluto são, nem em absoluto não são: na verdade, são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és. Porque existe verdadeiramente aquilo que permanece imutavelmente.” (*Conf.*, VII, xi, 17). Ao admitir que Deus é o Ser, admite-se sua eternidade e imutabilidade³³. As criaturas, portanto, como procedentes do Ser, são na medida em que participam do Ser.

Para o historiador Peter Brown (2012), pressupor como comum para a época de Agostinho a associação do neoplatonismo com o cristianismo era aceitável; sobretudo quanto a

³² Por muitos anos Agostinho buscou a verdade pela razão, buscando evidências que pudessem prová-la. Contudo, o entendimento da encarnação do Verbo é pela fé, e essa, para o autor, não é contrária à razão. A questão principal que Agostinho quer enfatizar é que é necessário abandonar o orgulho e receber a verdade divina em vez de tentar conquistá-la pelo próprio esforço (GILSON, 2007). Sendo assim, a fé torna-se o primeiro passo, seguido pela inteligência (cf. *S.* 118, 1; *Jo. ev. Tr.* 29,6). Para compreender a verdade através da razão, é preciso antes crer. Por outro lado, para Agostinho, a fé pressupõe o agir da graça de Deus, ela é dada por intermédio de Cristo. Nos escritos agostinianos, não há uma definição exata da fé, porém essa virtude é caracterizada principalmente como sendo sobrenatural (cf. *Ench.* 1,6), um dom gratuito de Deus (cf. *Ench.* 9,31) e tem como papel assentir à verdade da revelação acolhendo o mistério de Deus (cf. *Ench.* 7,20). É importante salientar que Agostinho, em diversos momentos, aponta a dificuldade em compreender o homem, sendo esse um grande enigma (cf. *Conf.* IV, iv, 9) e um grande abismo (cf. *Conf.* IV, xiv, 22). Somente pela fé a incompreensão humana pode ser compreendida.

³³ Claudio Moreschini (2008, p.456) afirma que a exegese agostiniana do texto de Êxodo 3,14 “baseia-se num conceito tipicamente porfiriano, o da imutabilidade eterna e da liberdade em relação ao devir (cf. *s.* 6,3,4,7,7; *en.Ps.* 38,7). Ao ser de Deus não falta nada, ele não é comparável ao ser das coisas criadas, que são quase nada (*Trin.* II 5,9; IV, 17, 23; *en.Ps.* 101,2,10).”

uma possível interpretação do prólogo joanino. A hipótese plotiniana de processão, em que o Intellecto agia como um Princípio Mediador na união com o divino era um argumento comumente usado por muitos pensadores cristãos. “Era fácil ver nesse Princípio Mediador fundamental uma explicação filosófica do ‘Verbo’ do Evangelho de São João, e era assim que Plotino era lido pelos cristãos cultos de Milão.” (p.116-117). Igualmente, Agostinho leu os textos plotinianos em analogia aos textos bíblicos; pois estes, assim como aqueles, falam de um princípio eterno e imutável.³⁴

Contudo, mesmo sendo possível uma analogia entre as duas correntes de pensamento, há dificuldades em uma clara e determinante relação entre elas³⁵, devido a diferenças significativas como, principalmente, o reconhecimento do Verbo encarnado nas obras plotinianas, que o autor salienta não ter encontrado nos textos lidos.³⁶ Em outras palavras, a visão obtida sob a influência desses textos não fora suficiente para uma fruição da verdade, que só seria possível através da cura moral, obtida através do Verbo cristão.

A ascensão intelectual proposta pelos neoplatônicos assume por mediador o Intellecto³⁷, enquanto a ascensão, na interpretação cristã, admite o Verbo encarnado. A dificuldade encontra-se no fato de que conceber o Verbo joanino como mediador entre Deus e os homens implica em uma crença em um evento histórico narrado pelo discípulo de Cristo, São João. Neste sentido, conforme salienta Gareth B. Matthews (1999), a ascensão agostiniana não pode ser definida como um evento sobrenatural, mas sim como uma nova compreensão da realidade mediante a iluminação da fé.³⁸

A grande novidade na ascensão intelectual de Agostinho foi que a nova percepção adquirida contrapôs radicalmente a convicção que o abarcou por longos anos antes de sua conversão. No início das *Confissões*, quando Agostinho é instigado pela leitura de Cícero a

³⁴ Cf. *Conf.*, VII, ix, 14.

³⁵ Robert Crouse (2013), em sua crítica ao platonismo de Santo Agostinho, salienta a posição de dois autores quanto à dificuldade em associar o neoplatonismo às doutrinas cristãs. Em primeiro lugar, a posição de Heinrich Dörrie “[...] insistiu que o neoplatonismo nos séculos IV e V era uma sistema teológico e religioso fechado, totalmente incompatível com o cristianismo; que não havia síntese possível, e que a aparente aprovação dos aspectos da doutrina neoplatônica por parte de Agostinho e outros cristãos era somente uma ‘ficção apologética’, que Agostinho corrigiu em suas *Retractationes*. A segunda posição, de Étienne Gilson, afirma que as evidências levam ao entendimento que Agostinho confundiu a emanção de Plotino com a noção de criação do cristianismo. (p.67).

³⁶ Cf. *Conf.*, VII, ix, 14.

³⁷ Para Plotino, “a verdade está no Intellecto, ou melhor, o Intellecto é verdade, porque nele o inteligível e o intelecto coincidem” (*En* V 5,1; 5,2). A verdade essencial é deus, mas um segundo deus, que aparece antes que se possa ver o deus supremo. Esse deus supremo é comparado a um grande rei que é precedido por um ser imensamente belo: ele é o rei da verdade e é o senhor do ser total que foi gerado pelo primeiro deus e pertence à ordem dos deuses.” (MORESCHINI, 2008, p.459-460).

³⁸ Embora Agostinho caracterize a fé como sobrenatural (cf. *Ench.* 1,6), ela também é caracterizada como essencial para o conhecimento. A fé tem também como finalidade a compreensão, e a compreensão aperfeiçoa a fé (cf. *S.* XLIII, vii, 9).

buscar a verdade através da sabedoria, o autor adere à filosofia maniqueísta e partilha de seus conhecimentos por muitos anos de sua vida.³⁹ As respostas que não foram encontradas no maniqueísmo, o autor encontrou na filosofia neoplatônica e em sua nova compreensão do cristianismo.

A passagem de *Confissões*, III, vii, 12 aponta para alguns pensamentos maniqueístas, sobretudo quanto à origem do mal e à natureza divina, tendo por base o ato da criação no livro de Gênesis. Quanto à origem do mal, Agostinho trabalha de maneira enfática também em seu sétimo livro para combater o dualismo da doutrina.⁴⁰ No entanto, quanto à natureza divina, o novo entendimento de Agostinho, obtido pela via neoplatônica, contrapõe à interpretação maniqueísta da criação do homem.

De acordo com o maniqueísmo, “se o homem foi realmente criado à imagem de Deus, então, [...] Deus deveria se assemelhar ao homem e possuir, como ele, um corpo material com cabelos na cabeça e unhas nos dedos.” (BRACHTENDORF, 2012, p. 84). O maniqueísmo negava que o Deus católico fosse a verdade, devido à incoerência em se pensar um deus semelhante aos homens. Contudo, Agostinho era levado por esses questionamentos, perturbando-se em obter uma resposta.

A nova concepção da natureza divina espiritual, incorpórea, imutável e eterna, explicada pela doutrina da processão, cessou em Agostinho todas as dúvidas quanto à metafísica divina e as falácias maniqueístas. O autor afirmou com veemência que “[...] já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar.” (*Conf.*, VII, x, 16). Agostinho percebeu que o Deus, ao qual agora concebia, era totalmente transcendental, separado e diferente do homem. O neoplatonismo alterou o centro da vida espiritual de Agostinho (BROWN, 2012), trazendo o entendimento de que havia uma grande dissimilaridade entre o divino e suas criaturas.

1.2 CONHECIMENTO METAFÍSICO DE DEUS

A ascensão intelectual de Agostinho trouxe a ele a novidade do conhecimento metafísico de Deus, sobretudo quanto aos aspectos da natureza divina e o vínculo ontológico entre criador e criatura. Antes de atingir o conhecimento, o retórico de Milão não compreendia as palavras contidas nas Escrituras Sagradas e seu pensamento se confundia entre os muitos enganos da doutrina maniqueísta. Sua concepção quanto à figura divina era equivocada e não o satisfazia. O benefício da leitura dos textos neoplatônicos foi uma renovação da maneira de

³⁹ Agostinho permaneceu no maniqueísmo por nove anos, entre os anos 374 e 383 (BRACHTENDORF, 2012).

⁴⁰ Cf. *Conf.* VII, v, 7.

pensar, através de um movimento de interioridade, que o levou à compreensão de uma realidade superior a ele, imutável e eterna. A visão intelectual da substância eterna e imutável obtida pela via neoplatônica, para Agostinho, foi a visão racional do próprio Deus cristão.

A visão intelectual, que pode ser descrita como o entendimento racional de aspectos da natureza divina, possibilitou que Agostinho compreendesse alguns atributos do Deus cristão, que por tanto tempo buscava conhecer. Ademais, observa-se que esse conhecimento gerou implicações no itinerário agostiniano, sobretudo quanto à sua busca pela fruição da verdade, uma vez que ele, como criatura, mutável e inferior à Verdade Eterna, dependeria completamente do Deus encontrado através de sua ascensão intelectual.

1.2.1 Conhecimento da natureza divina

O conhecimento obtido através da leitura dos platônicos trouxe a Agostinho uma nova perspectiva quanto à metafísica de Deus. Seguindo a interpretação de Lewis Ayres (2013), Agostinho aderiu a cinco elementos inseparáveis da natureza divina: Deus como Luz; Deus distinto de tudo; Deus como o ser em si; Deus como criador que permite a participação nele de tudo que não é o Ser em si; e, por fim, o relacionamento paradoxal entre a alma e Deus.

Antes da explanação destes elementos, observa-se em *Confissões*, VII, x, 16, que antes de adentrar-se aos aspectos próprios da natureza divina, Agostinho teve em primeiro lugar a clareza de que existia uma natureza acima da mente racional humana, a qual posteriormente ele identifica como a natureza de Deus: “[...] vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente [...].”

Essa mesma exposição foi tratada por Agostinho em sua obra *De libero arbitrio*, II, vi, 13; vii, 14, na qual ele apresenta uma hierarquia na constituição humana, sendo, em primeiro lugar, o corpo; em segundo, a alma; e, em terceiro, a razão, a qual ele também chama de olho da alma. Nessas passagens, Agostinho questiona seu amigo Evódio quanto à existência de algo superior à própria razão: “Pois bem! O que dirias se pudéssemos encontrar alguma realidade, cuja existência não só se conhecesse, mas também fosse superior à nossa razão? Hesitaria, qualquer que fosse essa realidade, afirmar ser ela Deus?” (*lib.arb.* II, vii, 14). No decorrer do diálogo, o autor argumenta que Deus, além de superior a razão, é de tal forma que não existe nada superior a ele.

Segundo Scott MacDonald (2001), no livro II de *De libero arbitrio*, Agostinho transforma sua experiência de ascensão intelectual em um argumento elaborado para a existência de Deus. Agostinho parte de verdades *a priori* e de raciocínios normativos, tais como que o

eterno é preferível ao temporal e o inferior deve submeter-se ao superior. Sendo estas verdades constitutivas da sabedoria e normativas para quem a possui, Agostinho as qualifica como regras que iluminariam a obtenção da sabedoria e da verdade.

Ao concluir que há algo supremo ao intelecto humano e que este algo é Deus, os demais aspectos da natureza divina são deduzidos a partir do princípio da superioridade divina. Agostinho confessou no início do sétimo livro das *Confissões* que seu esforço em conceber a Deus como supremo implicava em um conjunto de atributos baseados em sua superioridade:

[...] esforçava-me por te conceber como supremo, único e verdadeiro Deus, e, com todo o meu ser, acreditava que tu és incorruptível, e inviolável, e imutável, porque, não sabendo por que razão nem por que modo, no entanto via claramente e estava certo de que aquilo que é corruptível é inferior àquilo que não é corruptível, e aquilo que é inviolável, sem qualquer hesitação eu punha-o antes do que é violável, e que o que não está sujeito a nenhuma espécie de mudança é superior àquilo que pode sofrer mudança (*Conf.*, VII, i, 1).

O argumento utilizado em *De libero arbitrio* para provar a existência de Deus, supremo à razão, baseia-se na estrutura da verdade dos números.⁴¹ Agostinho concluiu que os objetos inteligíveis existem independentes da razão humana, são incorpóreos, não percebidos pelos sentidos e superiores à razão. Através do exercício racional, Agostinho percebeu a existência de uma dimensão que o transcendia. Essa dimensão, para ele, era Deus.

A necessidade do verdadeiro para a razão não é mais que o sinal da sua transcendência sobre ela. A verdade, na razão, está acima da razão. Há no homem, portanto, algo que excede o homem. Já que é a verdade, esse algo é uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna. É precisamente o que chamamos de Deus. As metáforas mais variadas podem servir para designá-lo, mas todas têm, finalmente, o mesmo sentido. Ele é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o Mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta. Como quer que se o chame, sempre se pretende designar essa realidade divina que é a vida da nossa vida, mais interior a nós mesmos que o nosso próprio interior. (GILSON, 2001, p.147,148).

O argumento da existência de Deus baseou-se na experiência adquirida através de sua ascensão intelectual e da admoestação dos livros neoplatônicos. O primeiro passo na ascensão foi o reconhecimento da existência de Deus e sua identificação como uma substância superior. A partir da compreensão dessa realidade, Agostinho passou a compreender que a dimensão suprema a qual ele designou como Deus possuía características próprias e distintas da realidade corpórea. Sendo assim, em *Confissões*, VII, x, 16 - xi, 17, Agostinho descreve sua visão de Deus e os aspectos que a compõe.

⁴¹ Cf. *lib.arb.*, II, viii, 20-21.

Em primeiro lugar, Deus é caracterizado como Luz: “[...] vi com o olhar da minha alma [...] uma luz imutável [...] como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com sua grandeza” (*Conf.*, VII, x, 16). A luz descrita por Agostinho é imaterial e imutável, diferente da luz visível aos olhos. A visão da luz é o movimento que parte do sensível para o suprassensível, “[...] na forma neoplatônica, segundo a qual o espírito do homem representa uma etapa intermediária nesse trajeto” (BRACHTENDORF, 2012, p.137); ou seja, a luz que lhe é superior está em seu interior, mas para vê-la é preciso o movimento de interioridade. É preciso entrar em si mesmo para contemplar o que está acima de si. A analogia feita entre Deus e Luz pode ser entendida devido à transcendência divina em relação ao homem.

Agostinho continua a descrição de sua visão dizendo que a luz vista era “[...] outra coisa muito diferente de todas essas [...]” (*Conf.*, VII, x, 16). Em segundo lugar, Deus é caracterizado como distinto de tudo, “[...] embora chamasse e atraísse todas as coisas em direção à Verdade por uma providência benevolente” (AYRES, 2013, p.84). O Deus de Agostinho distingue-se de todas as coisas sensíveis e inteligíveis; que embora seja transcendente é também imanente.

Em terceiro lugar, a visão de Agostinho apontou para a luz que era o Ser em si: “[...] era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela” (*Conf.*, VII, x, 16). O autor concebeu que Deus era a fonte de toda a existência, era a Verdade em si, incorpórea e infinita, criadora de tudo que existe e autora da própria existência: “[...] *eu sou o que sou*” (*Conf.*, VII, x, 16).

O quarto aspecto da natureza divina identificada na narrativa da ascensão foi a noção de participação das coisas criadas em Deus. Tudo o que existe, e que não é o Ser em si, só existe ao participar em Deus e a partir de Deus. Agostinho destaca que a participação das criaturas em Deus representa uma participação na verdade. Para o autor verdade e imutabilidade são conceitos análogos.⁴²

E observei as restantes coisas abaixo de ti e vi que nem em absoluto são, nem em absoluto não são: na verdade, são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és. Porque existe verdadeiramente aquilo que permanece imutavelmente. Mas *para mim é bom estar unido a Deus*, porque, se não permanecer nele, nem em mim poderei permanecer. Mas ele, *permanecendo em si mesmo, renova todas as coisas; e tu é o meu Deus, porque não precisas dos meus bens* (*Conf.*, VII, xi, 17).

⁴² Juan Pegueroles (1972) explica a analogia entre verdade e imutabilidade partindo do pressuposto de que há uma dissemelhança entre Deus e suas criaturas. Sendo a imutabilidade e a eternidade atributos divinos e a mutabilidade e a temporalidade atributos dos seres criados, nenhuma criatura pode ser imutável. Tendo por certo que a verdade é imutável, eterna e necessária, seria impossível esta fazer parte do mundo mutável, temporal e contingente. Portanto, se a verdade não se enquadra nas descrições dos seres criados, ela só poderia ser o próprio Deus.

E, em quinto lugar, de acordo com a interpretação de Lewis Ayres (2013), ao contemplar os aspectos da natureza divina, Agostinho descobre que a alma, por um lado, “era imaterial e estava ‘acima’ da realidade material do corpo, e quando descoberta como tal, servia como indicador da natureza de Deus. Por outro lado, a alma ainda era mutável e servia somente para revelar a realidade e a luz [...]” (p.85). Da mesma forma como aponta Johannes Brachtendorf (2012), a alma está em uma etapa intermediária entre o sensível e o suprassensível.⁴³

Além dos traços da natureza divina apontados por Ayres (2013) quanto à descrição da visão de Deus em *Confissões* VII, observa-se que ao contemplar estes traços, Agostinho coloca verdade, a eternidade e o amor de Deus em equivalência. Lê-se em *Confissões*, VII, x, 16: “Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a. Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade!”. Ao estabelecer a natureza divina como eterna e imutável, Agostinho encontrou a verdade. A verdade encontrada é associada ao Deus cristão que é um Deus de amor. Os atributos da natureza divina, para Agostinho, são inseparáveis. Deus é a verdade, a eternidade e o amor.

Por fim, a compreensão da natureza divina trouxe a Agostinho uma nova concepção quanto à origem do mal. O autor admitiu a natureza de Deus como o Ser em si, a verdade imutável, eterna, incorpórea e incorruptível. Sendo Deus o autor de tudo o que existe ontologicamente, o sumo bem, todos os entes que não são o Ser em si, mas participam do ser em Deus são bons na medida em que possuem ser.

Agostinho, em seu sétimo livro, ao falar da origem do mal, o desassocia da natureza de Deus. O conhecimento alcançado, através da filosofia neoplatônica, esclareceu suas dúvidas quanto ao dualismo maniqueísta e as atribuições passivas que essa doutrina aplicava às forças do Bem. Agostinho obteve a compreensão de que o mal não provém de Deus, devido à natureza suprema desse. “Decisiva para a argumentação metafísica é a equiparação de Agostinho entre ser e bondade, pois se ente e bem representam conceitos recíprocos, o mal não pode ser

⁴³ Há traços característicos da influência platônica na definição agostiniana da alma. Agostinho considera o homem total como uma substância, mas enfatiza que a alma é una, conforme afirma em *De quantitate animae*, XIII, 22: “*Si autem definire tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.*”. A alma é considerada uma substância racional que rege o corpo; porém, o filósofo também afirma que “o homem é uma alma racional que se serve de um corpo” (*De moribus ecclesiae*, I, 27, 52). A alma é a parte superior do homem, uma substância racional e inteligente que dá vida ao corpo, contudo ela é mutável. Nesse sentido, entre o sensível e o suprassensível, a alma tem a função de conferir a vida ao corpo material, mas não somente isso, a alma é “[...] uma animadora, quer dizer, uma força espiritual que constantemente age dentro do corpo submetida a Deus pela dominação deste.” (GILSON, 2007, p.130). A alma está submetida a Deus por ser inferior a ele, e através dessa dominação age no sensível.

um ente. Antes, na medida em que é, ele seria precisamente bom” (BRACHTENDORF, 2012, p.139).

No momento de sua ascensão intelectual, Agostinho estabelece, a princípio, o mal como distinto da natureza divina: “[...] o mal não existe absolutamente, não apenas para ti, mas nem sequer para toda a tua criação, porque não existe nada fora de ti que irrompa e corrompa a ordem que lhe impuseste” (*Conf.*, VII, xiii, 19). O autor entende o mal, em termos ontológicos, como a privação do bem: “[...] todas as coisas que se corrompem, são privadas do bem. Mas, se forem privadas de todo o bem, não existirão em absoluto.” (*Conf.*, VII, xii, 18). Com isso, Agostinho designa uma distinção entre o bem como o ser e o mal como privação do ser; isto é, o mal, por ser uma corrupção dos bens corruptíveis, não é uma substância, mas um afastamento do bem. O Deus do Êxodo, que é o próprio Ser, não poderia conceber o mal. Sendo assim, o mal seria privado do ser, pois é privado do próprio Deus, o Sumo Bem.

Agostinho compreende a origem do mal, em seu aspecto moral, como fruto do próprio afastar-se de Deus, ou seja, a privação do Sumo Bem por escolha do homem livre: “E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma substância, mas sim a perversidade de uma vontade [...]” (*Conf.*, VII, xvi, 22). Agostinho atribui a responsabilidade pelo afastamento à vontade humana, que escolheu livremente afastar-se de seu criador e sustentador.⁴⁴

O mal não é uma substância, mas é o homem que faz o mal porque se perverteu em relação à verdadeira substância, que é Deus; é criado pela perversa vontade do homem, que se volta para as coisas inferiores, rejeita os seus bens interiores e se enche externamente (MORESCHINI, 2013, p.473).

As conclusões do final do sétimo livro das *Confissões* são decisivas para a compreensão da progressão do itinerário agostiniano. A ascensão intelectual de Agostinho pode ser definida como a aquisição do conhecimento metafísico de Deus, isto é, o entendimento da natureza divina, transcendente, eterna, imutável e incorruptível e por isso distinta do mal. As consequências desse entendimento serão significativas nos próximos passos do itinerário, através da compreensão do vínculo entre o homem e Deus e principalmente da dependência ontológica entre criador e criatura.

⁴⁴ Agostinho faz uma distinção entre o mal, em termos ontológicos, e o mal moral, visto nas ações humanas. Quanto ao mal ontológico, o autor compreende que não é uma substância, por ser privado de ser, e explica o mal moral como a perversidade da vontade humana em se afastar da substância suprema.

1.2.2 Conhecimento do vínculo ontológico entre Deus e o homem

Uma implicação da experiência agostiniana na ascensão intelectual está no entendimento de que existe um vínculo ontológico entre Deus e o homem, que se manifesta na participação das criaturas na perfeição de seu criador e, mais especificamente, na singularidade do homem em relação às demais criaturas, por esse ser criado à imagem e semelhança de Deus. Agostinho entende que tudo o que existe e que não é o Ser em si só existe em participação e a partir de Deus. A relevância desse entendimento altera o trajeto percorrido por Agostinho até a felicidade, pois se as coisas criadas existem a partir de Deus e em participação nele, o itinerário humano não poderá ser desvinculado dessa concepção.

Em *Confissões*, VII, xi, 17, Agostinho afirma: “*Mas para mim é bom estar unido a Deus*, porque, se não permanecer nele, nem em mim poderei permanecer”. A visão intelectual de Deus gerou em Agostinho a compreensão de que entre ele e Deus havia mais do que uma relação de conhecimento racional, existia um vínculo ontológico que determinaria todo seu itinerário.

O itinerário proposto pela filosofia neoplatônica estimulava um trajeto envolvendo a dialética, a purificação e o despojamento de si mesmo através do movimento de interioridade. O objetivo da ascensão plotiniana consistia na união com o Uno. “Despojar-se de tudo significa o retorno da alma a si mesma e o encontrar o vínculo metafísico que a une não somente ao Ser e ao Espírito (ou seja, à segunda hipóstase), mas ao próprio Uno (ou seja, a primeira hipóstase)” (REALE, 2014, p.122).

Para Plotino, a alma humana possuía um vínculo ontológico com o Uno, que seria descoberto no retorno da alma a si mesma. De modo semelhante, Agostinho identificou um vínculo entre sua alma e Deus e buscava por suas forças unir-se ao seu princípio: “[...] não duvidava de forma alguma de que existe um ser a que me pudesse unir [...]” (*Conf.*, VII, xvii, 23).

A possibilidade de união com seu princípio era evidente para o filósofo, pois ele identificou que havia algo que o aproximava de Deus. Agostinho entende que todas as coisas criadas participam da perfeição divina e são sustentadas por Deus.⁴⁵ As coisas sensíveis indicam a perfeição de seu criador; a beleza das criaturas reflete a beleza perfeita de Deus. A criação foi um ato livre da vontade de Deus, expresso em sua bondade. Logo, a criação não é uma necessidade, caso fosse a criação seria boa em si mesma. A criação é boa devido ao ato livre de

⁴⁵ Cf. *Conf.* VII, xv, 21 ; *Lib.arb.* II, xvii, 45.

Deus em criar o mundo em sua bondade. É por ela que os seres participam da perfeição divina.

O autor entende que as coisas criadas apontam para Deus: “[...] contemplei as tuas coisas invisíveis, compreendidas por meio daquelas coisas que foram feitas [...]” (*Conf.* VII, xvii, 23). Contemplando as coisas boas que foram criadas, contempla-se o Bem; pois as coisas criadas são boas em participação na bondade do criador. Conforme Agostinho explica em *De Trinitate* VIII, 4:

Por certo, tu não amas senão aquilo que é bom. Pois, boa é a terra pela altitude das montanhas, a constituição suave das colinas e a planície dos campos. Boa, a amena e fértil propriedade. Boa, a casa com suas instalações simétricas, ampla e arejada. Bons, os animais dotados de vida. Bom é o ar temperado e salubre. Boa é a alimentação, sadia e saborosa. Boa é a saúde sem dores e fadigas. Bom é o rosto do ser humano de proporções regulares, iluminado pela alegria e com tez de várias cores. Boa é a alma do amigo, pela doçura, entendimento e fidelidade do amor. Bom é o homem justo. Boas são as riquezas que facilitam a vida. Bom é o céu com o sol, a luz e as estrelas. Bons são os anjos por sua santa obediência. Boa é a linguagem que ensina o ouvinte e admoesta com acerto. Boa é a poesia, harmoniosa em suas cadências, e profunda em suas sentenças. O que mais e mais posso citar? Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se podes. Então verás a Deus, que é bom, não por algum outro bem, mas o Bem de todos os bens.

Assim, a noção de participação implica, sobretudo, em uma relação de dependência, de forma que as coisas criadas são boas na medida em que participam do Bem. Entretanto, o homem ocupa um lugar elevado na criação, pois além de participar da perfeição divina como um bem criado por Deus, o homem foi feito à imagem e semelhança dele.⁴⁶ Isso significa, conforme o livro do *Gênesis* afirma, que o homem foi criado “à nossa imagem e semelhança” (*Gn* 1,26), o que implica ser criado à imagem da Trindade. Ser feito à imagem e semelhança de Deus significa para o homem ter uma alma que é imagem imperfeita de Deus; isto é, o homem possui faculdades na alma que o distingue das demais criaturas.⁴⁷

Agostinho explica a imagem e semelhança de Deus comentando que onde há imagem há também semelhança, mas onde há semelhança não há imediatamente imagem, e onde há imagem e semelhança, não há necessariamente igualdade.⁴⁸ A semelhança é essencial à imagem. Quando uma pessoa se olha no espelho e vê sua imagem refletida, há semelhança com a imagem, mas a imagem e a semelhança não são iguais ao objeto. A imagem não requer a igualdade, que é o grau máximo da semelhança. O conceito de imagem acrescenta ao conceito de semelhança a ideia de ter sido feito por outro. A imagem que imita seu objeto sempre de-

⁴⁶ *Gn*. 1,26: “*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*”

⁴⁷ Cf. *Trin.* X, xii, 19.

⁴⁸ Cf. *Div. qu.* 74

pendará dele. A imagem é uma semelhança que depende do seu objeto e é derivada do ato de imitar.⁴⁹

Conforme Agostinho explana em *De Vera Religione* XXXI, 58: “Todas as coisas que tendem à Unidade tem essa Verdade, Regra, Forma, Modelo – ou outro qualquer nome que se possa dar. Somente essa Verdade realiza plenamente a semelhança daquele de quem recebeu o ser.” O homem criado por Deus, possuidor de uma alma racional que tendia à Unidade; recebeu, na criação, a semelhança do Princípio.

A compreensão do conceito de *Imago Dei* em Santo Agostinho passou por diversos períodos da transformação de seu pensamento. No contexto das *Confissões*, Agostinho passava pela polêmica antimaniqueísta, o que requeria a ele uma correta interpretação dos textos bíblicos, apontando para onde é preciso buscar a imagem de Deus no homem; ou seja, buscar a imagem de Deus naquilo que ele tem de mais elevado: sua alma. Ao buscar a imagem de Deus na alma humana, o homem percebe sua participação na espiritualidade e imaterialidade de Deus (DOLBY, 2002). Ao adentrar-se nesses aspectos, o homem aproxima-se de seu princípio.

Cristiane Ayoub (2011), em sua tese de doutoramento, destaca que é privilégio exclusivo da substância racional ser feita à imagem e semelhança de Deus. O termo *ad similitudinem dei* implica em uma adesão; ou seja, entre a mente humana e a Verdade nada pode ser interposto. Na criação, foi dado ao homem o privilégio de uma relação próxima com o Criador. “No entanto, apenas se a mente humana for extremamente pura e feliz terá conhecimento dessa proximidade [...] mas para reconhecê-lo é indispensável que o homem reitere moralmente seu próprio posicionamento.” (p.70-71).

Há diferenças entre o neoplatonismo e o cristianismo no que diz respeito à ontologia do ser humano. Na metafísica plotiniana, a partir do Uno derivam-se todas as coisas. A plenitude do seu ser emana outros seres em uma processão descendente. O Uno permanece em si como fonte imutável, mas, assim como o fogo espalha o seu calor à sua volta, há um transbordamento do Ser, que é fonte das demais hipóstases. Dessa forma, tudo está no Uno e provém do Uno. Como a processão é descendente, o último grau, o mundo corpóreo, que está fora do mundo inteligível e em contato com a matéria, é o não-ser. A alma do mundo ocupa uma posição intermediária entre o sensível e o inteligível, sua função é criar e governar o

⁴⁹ É importante salientar que a imitação, nos parâmetros da ordem da criação divina, se dá quando o mais imperfeito imita o mais perfeito. Quando, na hierarquia dos bens, o mais perfeito imita o mais imperfeito, não há imitação, mas sim corrupção.

mundo.⁵⁰ O Intelecto é imagem do Uno, sendo inteligível puro e o próprio intelecto; isto é, ser e pensante.

O processo de conversão ao Uno (*Epistrophé*) exige um movimento de retorno, paulatinamente, hipóstase por hipóstase, que visa à perfeita liberdade. O movimento catártico de purificação da alma leva o ser humano a encontrar o que há de divino nele, pois é participante do Uno por estar nele e ser dele proveniente. Para purificar-se, a alma, presa ao mundo corpóreo, precisa renegar os atrativos do mundo sensível, e entrar cada vez mais dentro de si, buscando o seu princípio. É no interior que a alma contempla e se unifica com o Uno.

O movimento de retorno tem como fundamento a premissa de que tudo está no Uno e dele provém. Com base nesse conhecimento, Agostinho compreendeu de que tudo está em Deus e dele provém; entretanto, o homem, possuidor de uma alma e de um corpo material, não somente participava da perfeição divina pelo ato de criação, mas de maneira distinta das demais criaturas, era imagem de Deus.

A compreensão da existência de um vínculo com seu criador implicava em algumas distinções no itinerário da conversão. Em primeiro lugar, o vínculo ontológico com Deus diferenciava-se do vínculo na metafísica plotiniana, por ser o homem criado à imagem e semelhança de Deus e não somente participante da perfeição divina. Em segundo lugar, Agostinho entendia que a inquietude em seu interior estaria relacionada à sua ligação com o divino. E por fim, Agostinho entendeu que apesar da imagem de Deus no homem ser imperfeita e ferida devido ao pecado, o desejo por Deus, isto é, o desejo pelo retorno, permanecia constante no interior da alma humana.

Apesar do entendimento da existência de um vínculo com o criador, a união com o Deus cristão diferenciaria da união neoplatônica no sentido de que as Escrituras Sagradas apontavam para uma fruição que ia além do movimento intelectual proposto pelo neoplatonismo. Enquanto a metafísica plotiniana propunha o retorno pelo esforço humano em se purificar do sensível, buscando a compreensão das realidades inteligíveis, a união com o Deus cristão envolvia mais do que os esforços humanos, pois a inquietude humana tinha seu princípio na razão da sua própria existência: ser feito para Deus. Logo, o desejo de retorno foi colocado no homem pelo próprio Deus, mas ainda havia o empecilho da debilidade humana causada pelo pecado.⁵¹

⁵⁰ Cf. *En.* II, 3, 8

⁵¹ Uma das explicações que Agostinho dá ao pecado encontra-se em *De Vera Religione* V, 36: “Os pecados iludem as almas quando elas, ao procurarem o verdadeiro, negligenciam a Verdade, por amarem mais as obras do que o Artífice e a sua Arte! São punidos os homens por esse erro que consiste em tomar as obras pelo Artífice e a Arte. Deus não é captado pelos sentidos corporais, mas subjuga o próprio espírito. Os pecadores tomam as obras

Em *Confissões*, I, i, 1, Agostinho inicia sua obra indagando o fato do homem, criatura efêmera e pecadora, querer louvar a Deus. O autor parte do pressuposto de que o homem, em sua condição mais ínfima e degradada, ainda assim tem em si o desejo por Deus; e, atribuí a este a autoria pelo desejo humano em louvar seu criador.

Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistes aos orgulhosos: e contudo quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação. És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti (*Conf.*, I, I, 1).

A explicação que Agostinho dá para esse movimento está justamente embasada no vínculo existente entre Deus e o homem, por ser este criatura do divino e participante de sua beleza e bondade, uma vez que tudo o que Deus criou era bom.⁵² Conforme se observa no texto, o vínculo ontológico entre Deus e o homem abrange o âmbito da criação, inclusive também o propósito desta, ao afirmar que Deus fez o homem para Ele, e por isso o desejo em buscar a Deus vem do próprio Deus.

Nesse texto, Agostinho, ao afirmar que Deus é criador e tem em suas criaturas um propósito, declara sua convicção de que o homem tem participação no projeto criativo divino, e ainda tem como *telos* o próprio Deus. Esse assentimento implica na descrição de um Deus que seja não somente transcendente, mas imanente, uma vez que, ao colocar no homem seu fim em Si, supõe-se que entre este Deus e o homem haja um relacionamento. Essa é a razão pela qual Agostinho denomina o desejo de buscar repouso na felicidade de inquietude. Enquanto viver, o homem estará inquieto buscando seu lugar de repouso, mas somente encontrará no divino, pois para ele foi criado, e este é o seu fim: a fruição de Deus.

O fato de ser criado por e para Deus remete à ideia de princípio e fim. Em *De Genesi contra Manicheus*, posterior às *Confissões*, Agostinho trabalha esse entendimento afirmando que “o princípio da criatura intelectual é a eterna Sabedoria” (*Gn.adv.Man.*, I, 10); isto é, a sabedoria pela qual o homem dedica seu itinerário está no seu próprio princípio. Por isso, a busca pela sabedoria nas *Confissões* está intimamente ligada à ideia de conversão, de retorno às origens. O homem, mesmo que não creia, está ligado a Deus pelo seu princípio e também pelo fim.

No relato da visão intelectual de Deus, no sétimo livro das *Confissões*, esse entendimento fica claro mediante a compreensão da natureza divina e suas implicações. Agostinho

pela Arte e pelo próprio Artífice.” Dessa forma, o pecado é visto como uma corrupção, na qual os bens inferiores são colocados acima dos bens superiores; ou melhor, a criação é adorada em lugar do Criador.

⁵² Cf. *Gn* 1.

diz: “E observei as outras coisas e vi que te devem o fato de existirem, vi que todas as coisas finitas estão em ti, mas de uma maneira diferente, não como num espaço, mas porque, com a verdade, tu seguras todas as coisas na tua mão [...]” (*Conf.*, VII, xv, 21). A narrativa declara, sobretudo, o aspecto imanente da natureza divina, e a imanência implica em um vínculo de dependência ontológica, na qual o homem está submetido e completamente dependente de uma instância superior.

Entretanto, a problemática da relação do homem com Deus também está apontada no texto inicial das *Confissões*, pois se o homem tem um desejo natural por Deus, como explicaria a busca pela sabedoria considerando a condição decaída do homem? Agostinho descreve o homem como quem irradia pecado e mortalidade. O pecado original trouxe sérias consequências para o homem, inclusive a deformação da imagem de Deus no homem. Em *De Genesi contra Manicheus* Agostinho aponta como consequência do pecado original, a condenação à morte e a perda da perfeição pela qual foi criado à imagem e semelhança de Deus (*Gn.adv.Man.*, I, XVIII, 29). Conquanto, Agostinho deixa claro que a perda da primitiva perfeição não implica em um desaparecimento total dos vestígios divinos no homem, permitindo a capacidade de restauração da semelhança divina (DOLBY, 2002).

A relação de proximidade entre criatura e criador estabelecida como aspecto essencial da criação foi substituída por um afastamento motivado pela soberba do pecado original. Participar da perfeição de Deus e dele ser imagem e semelhança não significa ser igual ao próprio Deus. “Não respeitando o seu lugar mediano na ordem criada, seduzido pelo próprio poder, o homem rompe o vínculo com Deus, pretendendo ocupar o seu lugar.” (VARGAS, 2014, p.141). Agostinho explica o movimento de afastamento, originário em Adão e Eva, pelo desejo de poder e independência:

O pecado lhes foi persuadido por meio da soberba [...] foi persuadido a não quere-rem estar sob o domínio de Deus e a ficarem antes sem o Senhor, sob seu próprio poder... Foram persuadidos a amarem em demasia seu próprio poder e a quererem ser iguais a Deus, usando mal, ou seja, contra a lei de Deus, daquela situação intermediária pela qual estavam sujeitos a Deus e lhe tinham submetidos seus corpos. E assim perderiam o que tinham recebido ao quererem usurpar o que não tinham recebido. (*Gn.adv.Man.* II, xv, 22).

Usurpar o lugar de Deus na criação gerou uma desordem entre a ordem originária das coisas criadas. Agostinho continua sua explanação sobre a tentação no Éden dizendo que “a natureza do homem não recebeu a possibilidade de ser feliz por seu próprio poder sem o governo de Deus” (*Gn.adv.Man.*, II, xv, 22). Novamente, a relação entre criador e criatura é ma-

nifesta no fim último da busca pela felicidade. A subordinação a Deus e o rebaixamento do homem ao lugar onde foi criado, reestabelecendo assim a ordem, possibilitaria a felicidade.

Nesse sentido, o texto observado em *Confissões*, I, I, 1 é esclarecido na perspectiva de que o homem que irradia pecado e mortalidade, mesmo sabendo do distanciamento que o pecado original gerou na relação inicial de proximidade, ainda quer louvar a Deus, pois somente nele há a verdadeira beatitude. Sendo assim, é possível ao homem superar o afastamento, pois, enquanto criatura, o homem permanece unido a Deus em um vínculo ontológico que o pecado original não eliminou, embora a imagem de Deus no homem sofresse uma deformação.

De fato, a ascensão intelectual propiciada pela leitura dos neoplatônicos levou Agostinho ao conhecimento da natureza de Deus e também de si próprio. Conhecer a Deus implicava também em um conhecimento antropológico, uma vez que a criatura tem participação em seu criador, e, além disso, é imagem e semelhança de Deus. Nesse sentido, Giovanni Reale (1994, p.440) salienta que “[...] Deus se espelha na alma. E ‘alma’ e ‘Deus’ são os pilares da ‘filosofia cristã’ agostiniana. Não é indagando o mundo, mas escavando a alma que se encontra Deus”.⁵³

1.3 A DEBILIDADE DA VISÃO NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO

A ascensão de Agostinho pelo intelecto e o conhecimento metafísico de Deus foi limitada quando possibilitada somente pela leitura dos neoplatônicos. Agostinho admitiu ter alcançado a visão intelectual de Deus, porém sentia-se fraco para fruir da verdade encontrada. No final do relato de sua ascensão, Agostinho identifica que a debilidade de sua visão era causada por seu hábito carnal; mas identifica também que a sua ascensão pela via neoplatônica não foi completa pela ausência do Verbo encarnado, não encontrado nos textos platônicos.

Contemplei as tuas coisas invisíveis, compreendidas por meio daquelas coisas que foram feitas, mas não consegui fixar o olhar e, repellido de novo pela minha fraqueza, entregue uma vez mais aos meus hábitos, não levava comigo senão uma lembrança que ama, e como que desejosa de alimentos rescendentes que ainda não podia comer. E procurava o caminho para adquirir força que fosse conveniente para eu fruir de ti, e não encontrava, enquanto não abraçasse o mediador de Deus e dos ho-

⁵³ A colocação de que a alma é um dos pilares da filosofia agostiniana deve-se à filosofia da interioridade defendida por Agostinho. Conforme o autor afirma em *De vera religione* 39, 72, “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*”. Nesse texto, o autor admoesta ao homem para que não saia de si, mas que volte para dentro de si, pois a verdade habita no homem interior. Ao invés de voltar para o mundo sensível em busca da verdade, o filósofo defende que é na alma racional que Deus se espelhará e que a verdade será encontrada.

mens, o homem Cristo Jesus [...] Eu não seguia humilde o humilde Jesus como meu Deus, nem sabia de que coisa podia ser mestra a sua fraqueza. (*Conf.*, VII, xvii, 23 - xviii, 24).

A partir desses relatos, nota-se um afastamento das teses neoplatônicas e uma adesão às concepções cristãs. Enquanto o neoplatonismo apresenta a ascensão pelo intelecto, o cristianismo salienta que além de uma compreensão racional, é preciso um ato da vontade. Agostinho introduz a distinção entre intelecto e vontade para o alcance da sabedoria. Contudo, além dessa distinção, Agostinho oferece evidências de que a vontade deveria estar relacionada à pessoa de Jesus Cristo, como o Verbo encarnado de Deus.

A nova descoberta de Agostinho mais uma vez altera o percurso de seu itinerário e inaugura uma nova problemática, que será trabalhada em seu oitavo livro: como poderá uma vontade enfraquecida fruir da verdade? Agostinho, porém, ao introduzir a questão, dá ênfase à debilidade do olhar humano como uma realidade desordenada e que precisa de uma restauração; ou seja, uma conversão. Sendo assim, Agostinho distingue seu pensamento do neoplatonismo ao diferenciar o conhecimento da cura.

Os relatos da visão intelectual de Deus, narrados no sétimo livro das *Confissões*, se encerram com duas temáticas que introduzirão a problemática da vontade: a fraqueza do olhar como consequência de uma doença e a necessidade de cura.

1.3.1 A relação entre visão e soberba

Observa-se o contraste entre neoplatonismo e cristianismo nas distinções agostinianas entre intelecto e vontade, conhecimento e conversão; e, soberba e humildade. Essa última distinção é vista através de uma associação implícita entre a figura do filósofo neoplatônico e a figura do Verbo encarnado, modelo máximo da humildade no cristianismo.

Em *Confissões*, VII, ix, 14, Agostinho explora os elementos não encontrados nos textos neoplatônicos e destaca a figura do Verbo encarnado, a partir da narração da *Carta aos Filipenses*, a qual salienta o Verbo como servo e humilde. A partir dessa concepção, Agostinho entende que o mistério do Verbo é revelado àqueles, que assim como o Cristo, tornaram-se humildes; contrapondo à atitude dos que, cheios de soberba e de suas doutrinas mais sublimes, não ouvem à voz do Cristo.

Agostinho relaciona a figura do filósofo neoplatônico à soberba: “[...] proporcionaste-me por intermédio de um certo homem inchado de enormíssimo orgulho, uns certos livros dos Platônicos [...]” (*Conf.*, VII, ix, 13). Não é possível afirmar exatamente a identidade desse

homem, porém sabe-se que foi algum estudioso neoplatônico, provavelmente do círculo milânês.⁵⁴ O autor também salienta que o propósito de seu encontro com esses livros foi o entendimento do quanto Deus “[...] resiste aos soberbos e, pelo contrário, dá a tua graça aos humildes.⁵⁵” (*Conf.*, VII, ix, 13).

Johannes Brachtendorf (2012) pondera o cristianismo como consequência do platonismo, pois é capaz de alcançar os objetivos propostos por este. Todavia, o que Agostinho quer enfatizar, ao descrever o que atingiu com a leitura dos livros platônicos, é o conteúdo do cristianismo que não foi encontrado nos textos lidos, sobretudo a encarnação de Cristo. Brachtendorf (2012) também salienta um trecho de *De vera religione*, escrito entre 389-391 d.C., no qual Agostinho destaca sua percepção quanto às obras platônicas em comparação ao conteúdo do cristianismo:

Portanto, se aqueles filósofos pudessem voltar à vida conosco, reconheceriam, sem dúvida, a força da Autoridade, que por vias tão simples operou a salvação da humanidade e- mudando algumas palavras e sentenças (*paucis mutatis ver bis atque sententiis*) - ter-se-iam feito cristãos, como vimos que se fizeram muitos platônicos modernos de nossa época. Ou se não professassem isso, negando a fazê-lo por soberba, obstinação ou inveja, eu duvido que fossem capazes de erguer as asas do ideal - enviscadas pela sordidez- em vez de as alçarem àquelas mesmas alturas a que todos deveriam apeteer e procurar, conforme o próprio parecer desses filósofos (*Vera.rel.* VII, 23s).

Para Agostinho, os filósofos platônicos que não se dispõem a alterar o conteúdo de seus pensamentos, reconhecendo a falta de um conteúdo que apenas o cristianismo poderia acrescentar, são considerados soberbos. A soberba, que cega a visão e impregna o vício é o obstáculo para que se chegar ao Sumo Bem. “Os platônicos que soberbamente rejeitam a doutrina da encarnação de Deus afastam-se, ao mesmo tempo, das intenções de Platão, pois seu ideal de vida é alcançável apenas pelo cristianismo.” (BRACHTENDORF, 2012, p.153).

Segundo Claudio Moreschini (2013), para Agostinho havia dois tipos de platonismo: um que negava o dogma da encarnação e permanecia orgulhosamente obstinado nessa recusa, e outro que confessava a humildade do Verbo encarnado, admitindo as limitações da filosofia platônica, aperfeiçoando-a no cristianismo. “A única verdadeira filosofia é a filosofia cristã” (p.450). Agostinho não condenou o neoplatonismo como um todo, mas condenou aqueles que não reconheciam a insuficiência dessa filosofia. Quem assim agia, agia soberbamente, pois só através da humildade do Verbo que o neoplatonismo seria aperfeiçoado.

⁵⁴ Claudio Moreschini (2013) comenta sobre a incerteza da identificação deste personagem. Supõe-se ser o literato Mânlio Teodoro, porém ele é citado em tons de amizade em *De beata Vita*. Segundo Moreschini, é certo que era um neoplatônico não cristão do círculo milânês, provavelmente desconhecido aos leitores de Agostinho.

⁵⁵ Cf. *Pv* 3,34; *Tg* 4,6; *IPe* 5,5.

A complexidade do pensamento que o filósofo neoplatônico se propunha a alcançar contrapunha-se com a simplicidade da prática da humildade que o cristianismo ponderava. Agostinho questionou-se o porquê Deus permitiu que conhecesse os livros platônicos antes do cristianismo, e ele compreendeu que o motivo foi o risco da soberba. É melhor passar pela soberba e posteriormente reconhecer-se humilde do que o contrário. A via da humildade era necessária para a união com Deus.

Creio que tu quiseste que eu deparasse com eles, antes de meditar sobre as tuas Escrituras, a fim de que ficasse gravado na minha memória de que modo fui afetado por eles, e de que, quando mais tarde encontrei o apaziguamento nos teus Livros, e as minhas feridas foram tocadas pelos teus dedos, que as curaram, discernisse e distinguísse que diferença havia entre presunção e confissão, entre os que veem para onde se deve ir e não veem por onde, e o caminho que conduz à pátria bem aventurada, não apenas para a contemplar, mas também para a habitar. Pois se, em primeiro lugar, tivesse sido instruído nas tuas Santas Escrituras, e no contato familiar com elas me tivesses dulcificado, e depois tivesse caído naqueles livros, talvez estes ou me tivessem arrancado à solidez da piedade, ou, se persistisse no afeto salutar que tinha bebido, julgaria que, se alguém tivesse estudado apenas aqueles livros, também neles poderia adquirir esse mesmo afeto (*Conf.*, VII, xx, 26).

A consequência da soberba estava no impedimento da fruição do divino. O autor tinha convicção do que obtivera através de sua visão, e o conhecimento adquirido o ensoberbeceu a ponto de se sentir fraco para a fruição: “[...] estava realmente seguro destas coisas, todavia demasiado fraco para fruir de ti [...] já começava a querer parecer sábio, cheio do meu castigo, e não chorava, e inchava-me com a ciência, acima de toda a medida.” (*Conf.*, VII, xx, 26).

Neste sentido, observa-se que o conhecimento é parte necessária do itinerário agostiniano, porém é preciso atingi-lo pela via da humildade: “[...] Onde estava, pois, aquela caridade, que edifica a partir do alicerce da humildade, *que é Jesus Cristo?*” (*Conf.*, VII, xx, 26). Agostinho atribuiu a Jesus Cristo, o Verbo encarnado, o alicerce da humildade; e, por outro lado, atribuiu ao excesso de conhecimento o perigo da soberba. Soberba e humildade são vistas paradoxalmente, de modo que apenas a via da humildade permitiria o acesso à fruição.

Para Agostinho, a soberba é vista como a causa da corrupção da alma racional (NOVAES, 2002), e também como o primeiro pecado⁵⁶. De acordo com David John Macqueen (1958), a soberba pode ser analisada ontologicamente como um afastamento de Deus, e também pelas suas consequências, que são observadas na alteração da ordem – hierarquia ontoló-

⁵⁶ Cf. *En.Ps.*, LVII, 18: “*Nam dicit primam poenam superbiam: imo non poenam, sed primum peccatum superbiam. Primum peccatum superbia est: ultima poena est ignis aeternus, aut ignis infernus; iam enim damnatorum. Inter illud primum peccatum et hanc ultimam poenam, media quae sunt, et peccata sunt et poenae.*”. Agostinho baseia-se na referência bíblica de *Ecclesiasticus* 10, 15: “*Initium omnis peccati superbia est*”.

gica e moral dos seres – que por sua vez resulta na desordem interior e exterior, isto é, pessoal e comunitária.⁵⁷

A soberba como um afastamento de Deus refere-se, sobretudo, ao pecado original e ao primeiro homem, Adão.⁵⁸ O afastamento derivou-se de uma inversão da ordem ontológica dos seres, pois, por sua vontade livre, o homem negligenciou sua ordem na criação. A atitude de usurpação – inversão da ordem - caracteriza a soberba como tomar o lugar que não é devido. Quanto a essa atitude, Agostinho, em *De Genesi ad litteram*⁵⁹, caracteriza o primeiro homem como inchado de soberba. A soberba antepõe os bens inferiores aos superiores, gerando desordem e por isso, a queda. Dessa forma, a soberba é considerada pelo filósofo como a causa de todas as doenças.⁶⁰ Agostinho explana essa concepção em *De civitate Dei* XIV, xii, 1:

Não se chega ao ato mau sem que a vontade má o tenha precedido. Ora, qual pode ser o começo da vontade má senão a soberba? Efetivamente, *o orgulho é o começo de todo o pecado*. Mas o que é a soberba senão o desejo de uma falsa grandeza? A grandeza perversa está, na verdade, em abandonar o princípio ao qual a alma se deve unir para se tornar de certo modo seu próprio princípio. Isso realiza-se quando ela se compraz demasiadamente em si própria. E, de fato, compraz-se em si própria quando se afasta daquele imutável bem que devia agradar-lhe mais do que ela própria a si mesma.

No entanto, Agostinho atribui à soberba não somente a causa da queda, mas analisa a soberba como efeito da pena pelo primeiro pecado. O filósofo explica que a soberba que levou ao pecado original difere-se da soberba que se experimenta na condição pós-adâmica, pois na primeira soberba a vontade humana era livre; isto é, não havia em si a pena da fraqueza (*infirmity*), a vontade humana tinha poder para realizar o que desejava e para resistir à tentação do erro.⁶¹ Na condição atual do homem, pela pena da fraqueza, a vontade humana encontra-se debilitada, suscetível ao afastamento. Uma manifestação da concupiscência, como um desejo desordenado, é a soberba.⁶²

⁵⁷ Agostinho analisa a soberba como causa, mas também no âmbito das consequências que ela gerou após a queda do homem. Para o autor a soberba é vista como uma enfermidade e causa de todas as doenças (*Jo. ev. Tr.* XXV, 16); é um amor desordenado de si mesmo (*Gn. litt.* XI, xiv, 18); é uma elevação de si mesmo (*S.* CLXIII, 8); e, é apontada também como consequência da fraqueza (*infirmity*) do homem após o pecado original (*En. Ps.* LVII, 18).

⁵⁸ No Éden, Deus proibiu ao homem de comer de determinado fruto do jardim, impondo-lhe a obediência. A ordem dada era fácil de se respeitar, considerando que no jardim o alimento existia em abundância. Além disso, o desejo de transgressão não agia com resistência à vontade humana (Cf. *Civ. dei* XIV, 12). Sendo assim, a origem do mal não estaria na dificuldade da ordem, mas somente na vontade do homem e em sua soberba, que é “querer elevar-se a uma dignidade que não é a sua [...]” (GILSON, 2007, p.284).

⁵⁹ Cf. *Gn. Litt.*, XI, xiii, 17.

⁶⁰ Cf. *Jo. ev. Tr.*, XXV, 16: “*Caput omnium morborum superbia est, quia caput omnium peccatorum superbia.*”

⁶¹ Cf. *S.* CXVIII, ix, 1.

⁶² Cf. *En. Ps.* LVII, 18

As consequências da queda afetaram o ser humano tanto particularmente⁶³ quanto na sua relação com os demais seres, seja superior ou inferior. Dentre as possibilidades nas quais a soberba se manifesta como consequência da queda, cabe salientar o dano causado à visão da alma racional, a qual, por razão do pecado, torna-se cega, dispersando-se na exterioridade.⁶⁴

Agostinho, ao comentar o trecho da *Carta aos Romanos* 1,18-23, explica que o conhecimento de Deus através das coisas criadas e pela Lei não justifica o homem, pois embora muitos tenham atingido esse conhecimento não honraram a Deus, tendo seus corações obscurecidos. O bispo de Hipona afirma:

A vaidade é propriamente uma enfermidade que contagia os que se enganam a si mesmos, pensando ser alguma coisa, não sendo nada (*Gl.* 6,3). Finalmente, obscurecendo-se seus olhos com este tumor da soberba [...] apartaram-se da luz da verdade imutável e *seu coração insensato ficou nas trevas*. O seu coração não era sábio, embora tivessem conhecido a Deus, mas insensato, porque não o honraram como Deus e não lhe renderam graças. (*Spir.et.litt.*, XII, 19).

As observações colocadas por Agostinho vão ao encontro de sua crítica ao alcance do conhecimento de Deus que se limita apenas à via neoplatônica. As coisas invisíveis de Deus – eternidade, poder e superioridade – se mostram conhecidas pelas coisas visíveis. Os platônicos, inchados de soberba, atingiram o conhecimento de Deus pela razão e observação das coisas criadas; contudo, não honraram a Deus, pois não reconheceram o Verbo encarnado. Sendo este o parâmetro da humildade, o não reconhecimento implica em sua oposição: a permanência do orgulho em achar que é o que não é.

Da mesma forma em que apontou a soberba como o problema dos filósofos neoplatônicos, Agostinho identificou a debilidade de sua visão como originária de sua própria soberba: “[...] separava-me de ti o meu tumor, e o rosto demasiado inchado cerrava-me os olhos. [...] E o meu tumor decrescia graças à mão oculta da tua medicina, e a vista conturbada e obscurecida da minha mente de dia para dia ia sarando [...]” (*Conf.*, VII, viii, 12). O autor compara a debilidade da visão com uma doença que pode ser curada. Contudo, a doença acontece na

⁶³ Agostinho ressalta como consequência do pecado original o castigo pela desobediência, que é quando a concupiscência resiste à vontade (Cf. *Civ.Dei.*, XIV, 12); ou seja, a luta entre os desejos perversos e a vontade em obedecer.

⁶⁴ É importante salientar a relação da soberba com os demais pecados atrelados à tríplice concupiscência (cf. I *Jo* 2.16). Agostinho aponta a servidão à tríplice concupiscência – da carne, dos olhos e da soberba da vida – como um grau mais profundo de escravidão causada como condenação pelo pecado original (Cf. *Vera. rel.*, XXXVIII, 69). *Voluptas*, *curiositas* e *superbia* são concupiscências advindas como pena do primeiro pecado e estão inter-relacionadas, uma vez que o filósofo aponta a necessidade redenção do homem como uma tríplice restauração. A debilidade da visão pode ser explicada pela concupiscência dos olhos, que é a curiosidade que contrapõe o desejo de conhecimento da verdade.

alma, que a cega ao ponto de não reconhecer que a Verdade está além do conhecimento alcançado pelo intelecto.

[...] o equívoco acontece na sede do conhecimento profundo, na parte mais alta da alma, na *mens*, onde estão os olhos interiores da alma, capazes de ver a luz da Verdade presente em si mesma. Mas isso só é possível com o temor de Deus, a humilde confissão a respeito da própria condição diante de Deus, a fé. Quando esta não existe, nada resta ao homem senão inchar-se, elevar-se para fora de si, em busca de preenchimento daquele vazio deixado pela falta de temor e da fé. Afastando-se assim da luz da Verdade interior, o que o homem encontra no exterior é só mentira, ilusão e dispersão, nada mais pode preencher sua busca de plenitude e unidade (VARGAS, 2014, p.159).

A cegueira, ou o obscurecimento da visão, não é apresentada no seu aspecto físico, como uma cegueira dos olhos exteriores, mas sim como a cegueira dos olhos da alma, que mesmo sendo capaz de atingir o conhecimento de Deus, permanece debilitada para a fruição. A humildade, oposta à soberba, designa a atitude de reconhecimento da inferioridade humana perante à superioridade divina. Isto implica em reconhecer também que apenas por vias humanas, como pelo intelecto, o homem não chegará à fruição da Verdade suprema.

Agostinho aponta uma distinção entre presunção e confissão, ao referir-se ao conhecimento obtido pelos livros platônicos e à sua experiência da cura de sua visão obscurecida. Ao falar sobre a razão de seu encontro com o neoplatonismo ser anterior ao apaziguamento que obteve através das Escrituras Sagradas, Agostinho afirma que isto ocorreu para que ele “[...] discernisse e distinguisse que diferença havia entre presunção de confissão, entre os que vêm para onde se deve ir e não veem por onde, e o caminho que conduz à pátria bem aventurada, não apenas para a contemplar, mas também para habitar.” (*Conf.*, VII, xx, 26).

O conhecimento metafísico de Deus obtido mediante a reflexão racional leva à contemplação da pátria celestial, mas a soberba, ou a presunção, impede o homem de habitar na pátria contemplada.⁶⁵ A confissão mencionada por Agostinho está estritamente ligada à fé. “A fé serve de fundamento e apoio para que a razão seja iluminada.” (VARGAS, 2014, p.171).

⁶⁵ Agostinho utiliza a figura da pátria celestial para ilustrar a diferença entre os conceitos de *uti* e *frui*. Em *De Doctrina Christiana* I, iv, 4, distingue o fruir como uma adesão a alguma coisa por amor a ela própria, e o usar como uma orientação do “[...] objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado.” A partir dessa definição, Agostinho supõe que os homens são peregrinos e só serão felizes em sua pátria. A peregrinação é um infortúnio e os homens suspiram ansiando a chegada à pátria. Para se chegar é preciso usar meios de condução, terrestres ou marítimos, e esses meios serão usados com o objetivo de se chegar à casa, para que lá os homens possam fruir. Contudo, os meios de condução podem ser amenos, fazendo com que os homens se deleitem na condução, fruindo do caminho, ao invés de usá-los. A fruição dos meios de condução faz com que os homens não queiram chegar à pátria. Essa amenidade enganosa aliena os homens da pátria, único lugar onde há a fruição verdadeira. Essa ilustração aponta a peregrinação dos homens na vida mortal, os quais usam as coisas do mundo, mas sem delas fruir. A pátria celeste está em Deus, e por meio das coisas criadas é possível contemplar as realidades espirituais e eternas, nas quais há a fruição.

Étienne Gilson (2010) compreende a fé como uma adesão à verdade, que é o próprio Deus. “A adesão do espírito à superioridade de Deus supõe humildade; e a humildade, por sua vez, uma confiança em Deus que é, em si mesma, um ato de amor e de caridade [...]” (p.68). Fé e humildade são conceitos unidos para o alcance da fruição do divino. Quanto a isso, Agostinho tinha convicção de que a força que o levaria à fruição não estava em si e nem em seu conhecimento: “E procurava o caminho para adquirir força que fosse conveniente para eu fruir de ti, e não encontrava, enquanto não abraçasse o mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus.” (*Conf.*, VII, xviii, 24).

A debilidade da visão, enquanto relacionada à soberba, só seria curada através da fé e da humildade. Não aderir à verdade é resistir a ela, é ver a fonte de luz e rejeitá-la. “É de fato o abandono desta fonte de luz, a falta de adesão à ela, o virar a face contra ela que fazem que os olhos da alma humana se vejam cegos e necessitem agora ser novamente iluminados.” (VARGAS, 2014, p.172).

1.3.2 A relação entre dialética e purificação

A leitura dos livros platônicos propiciou em Agostinho mais do que o entendimento acerca da existência de um ente superior, eterno e imutável; esses escritos o levaram também à compreensão de que a união com o divino fazia parte do itinerário a ser percorrido. No entanto, ao se aproximar das concepções cristãs, Agostinho notou que a fé e a humildade eram imprescindíveis para o alcance e fruição da verdade.⁶⁶ Assim como a filosofia de Plotino apresentava, era necessária uma purificação dos olhos da alma, para que a visão fosse completa.

O objetivo máximo da filosofia plotiniana estava no retorno da alma humana ao Uno. Sendo a alma a hipóstase procedente do Intelecto, o qual depende do Uno, há um duplo movimento que consiste tanto na processão, no qual a potência da hipóstase superior transborda para a hipóstase inferior, quanto um movimento de retorno, visando à contemplação da hipóstase mais superior, o Princípio. Para este fim, é necessário à alma despojar-se de si mesma, encontrando o vínculo metafísico que a une com o seu Princípio (REALE, 2014). Em outras

⁶⁶ Santo Agostinho compreende a fé como um dom de Deus sobrenatural (cf. *Ench.* 1,6; 9,31). Por meio da fé, o ser humano, sob autoridade divina, aceita livremente a verdade salvadora revelada por Deus por meio do Verbo, Jesus Cristo (cf. *Ench.* 1,5; 9,32). Em uma definição mais geral, a fé é o assentimento da Verdade da revelação, acolhendo o mistério de Deus (cf. *Ench.* 7,20). A humildade, juntamente com a fé, é compreendida como o movimento oposto à soberba que levou ao pecado original; ou seja, um movimento de abaixamento e ordem, que faz o homem voltar ao lugar onde a soberba o derrubou (cf. *Ex. Gal.* XXXI, 31).

palavras, era preciso purificar a alma das influências sensíveis, convergindo seu olhar para o inteligível.

Plotino apresenta a dialética como via para o retorno da alma ao Uno, que parte do sensível para o inteligível, do inferior para o superior. A via dialética consiste na purificação do intelecto e da vontade por meio do desprendimento do sensível e contemplação do inteligível. A dialética é um passo para o fim último da filosofia do retorno, que consiste na união extática da alma com o Princípio Absoluto. A ideia da conversão em Plotino sugere a conversão da alma a si mesma, através do movimento de simplificação, que parte do exterior para o interior.

A purificação significa deixar a alma só, sem estar com outras coisas nem olhando para outras coisas ou retendo opiniões alheias, qualquer que seja o modo dessas opiniões, e ainda, não ver, como foi dito, as imagens das paixões nem a partir delas forjar paixões. Mas a alma dirigida para o outro caminho, par ao alto desde o inferior, não é acaso ‘purificação’ e ainda ‘separação’, pelo menos a alma à luz que não está mais no corpo como se pertencesse a ele [...] O separar-se poderia significar igualmente a eliminação daquilo do qual se desapega a parte afetiva, quando não paira sobre um espírito turvo como consequência de voracidade e abundância de carnes impuras, mas quando se apoia sobre o que é delicado, de modo a que a alma possa nele repousar tranquilamente (REALE, 2014, p.120).

No processo de purificação a dialética assume o trabalho de voltar a alma para o Intelecto. Segundo a teoria plotiniana, a alma procede do Intelecto e possui em si inscrições deste. O movimento de retorno da alma ao Uno deve passar pela segunda hipóstase, a fim de que a alma se converta em intelecto, para posteriormente unir-se ao Uno, atingindo o movimento final. Neste processo, dialética e purificação estão inter-relacionadas na atividade da alma racional.

Para Plotino, a união com o Princípio seria realizável ainda em sua vida presente.⁶⁷ “O fundamento da filosofia de Plotino [...] é considerar possível a separação do sensível e a união com o um já nesta vida, mediante uma experiência extática. Essa união acontece mediante o despojamento da alteridade, mediante a simplificação [...]” (MORESCHINI, 2013, p.474). A simplificação corresponde ao êxtase, à assimilação final ao princípio de tudo e à supressão da individualidade. “Pode-se objetar que, por esse caminho Plotino chega a reduzir a zero não só

⁶⁷ Porfírio, filósofo neoplatônico que difundiu as teses plotinianas, afirmou que Plotino atingiu o objetivo da união com o divino por quatro vezes, e que ele mesmo, enquanto frequentou a Escola de Plotino, atingiu apenas uma única vez (HADOT, 2004). Por outro lado, o cristianismo admite a plenitude da união com Deus apenas na vida futura, a visão de Deus na vida presente não é completa. “A visão da fonte luminosa se estabelecerá definitivamente quando da restauração e salvação do homem, no juízo final [...] A visão da luz é também a constatação da iluminação possível nesta vida peregrina, embora de maneira instável [...]” (AYOUB, 2011, p.130).

o mundo exterior, mas também o eu e, assim, a anular o próprio homem e que, por conseguinte, a sua felicidade acaba por ser a felicidade do perder-se no nada.” (REALE, 2014, p.121).

Baseado nas concepções plotinianas, Agostinho compreendeu que a visão de Deus só seria completa mediante ao processo de purificação⁶⁸. Contudo, muito mais do que a purificação da razão, era preciso purificar sua vontade e seus hábitos: “[...] contemplei as tuas coisas invisíveis [...] mas não consegui fixar o olhar [...] repellido de novo pela minha fraqueza, entregue uma vez mais aos meus hábitos [...]” (*Conf.*, VII, xvii, 23).

Étienne Gilson (2007) admite que Agostinho não sistematizou os passos de seu itinerário, porém, através de sua leitura, o autor assimilou alguns graus para o alcance da sabedoria. Um dos graus mais elevados, e quando começa o verdadeiro bem, é quando a alma se distancia do inferior e se volta para o superior. Ao declarar-se superior ao universo sensível, a alma atribui como vão todos os bens relevantes apenas ao mundo material. “De início, a alma trabalhará particularmente para limpar-se de suas sujeiras, para tornar-se pura e imaculada, a fim de se abrir para os raios da luz divina.” (p. 237). O autor ainda acrescenta que a purificação envolve uma transformação pela fé, na qual o intelecto se subordina à verdadeira Sabedoria.⁶⁹

Neste sentido, é adequado o pensamento de M^a Carmen Dolby (2002) que alega que a purificação da razão é atingida através da fé, ou seja, a razão é purificada crendo. Enquanto Plotino admoestava a despojar-se de tudo⁷⁰, a compreensão cristã da purificação apontava para a adesão à verdade, que, como consequência, elevaria a alma do inferior para o superior, purificando-se das paixões sensíveis.

O elevar-se da alma envolveria uma ação superior e não apenas o movimento racional: “O teu Verbo, verdade eterna, dominando as partes superiores da tua criação, levanta até si mesma os que se lhe submetem [...]” (*Conf.*, VII, xviii, 24). “[...] a subida é impossível sem o mediador divino, sem aquele que Agostinho tinha em vão procurado nos livros platônicos.” (MORESCHINI, 2013, p.477). A convicção de Agostinho sobre a elevação da alma se sustentava no fato de que somente o Verbo elevaria até si os que se sujeitassem a Ele, e o elevar-se da purificação ocorreria mediante a fé.

⁶⁸ Destaca-se a influência plotiniana no processo de purificação, no itinerário agostiniano, principalmente na distinção entre sensível e inteligível. Agostinho afirma que “[...] tinha descoberto a imutável e verdadeira eternidade da verdade, acima da minha mente mutável [...] descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se até à inteligência de si e desviou o pensamento do hábito [...] para que descobrisse [...] que o imutável deve antepor-se ao mutável [...]” (*Conf.*, VII, xvii, 23).

⁶⁹ Cf. *Civ. Dei* XI, ii: “Mas como a própria parte mental, sede natural da razão e da inteligência, está muito debilitada pelos vícios inveterados que a obscurecem, necessitava, antes de tudo, de ser purificada pela fé para aderir à luz imutável, e dela gozar, ou mesmo para lhe suportar o esplendor, até que, renovada e curada dia a dia, se torne capaz duma tão grande felicidade.”

⁷⁰ Cf. *En.*, VI, 9, 7

De acordo com Robert Crouse (2013), a ascensão a Deus, na perspectiva agostiniana, requer algo além do intelecto, pois a união é atingida através da *práxis* religiosa e da compreensão. “A união com o Deus triuno é uma união contemplativa em memória, compreensão e amor. Desse modo, a fé é, para Agostinho, não uma faculdade distinta nem um substituto do intelecto, mas a salvação do intelecto.” (p.69). Neste sentido, observa-se que a diferença entre platonismo e cristianismo não se dá no âmbito intelectual, mas sim religioso, uma vez que o intelecto participa da ação da fé e não é anulado, mas redimido.⁷¹

A purificação da alma e do intelecto, que para Plotino seria realizada mediante a dialética e o voltar-se para si mesmo, para Agostinho aconteceria por intermédio da fé.⁷² A dialética também assumiria um papel importante, pois a fé se manifestaria na compreensão racional das verdades. Agostinho enfatiza que a sua transformação aconteceu, sobretudo, no âmbito da compreensão, como um cessar das dúvidas que o perturbavam.⁷³ Ao compreender as verdades pelo intelecto, a adesão seria feita pela fé, sobretudo na graça de Deus: “E comecei e descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça, para que quem vê não se vanglorie [...]” (*Conf.*, VII, xxi, 27).

Da mesma forma que Plotino compreendia a catarse como uma introdução à paz de espírito, ou seja, o repouso através da contemplação da verdade (REALE, 2014), Agostinho também entendia que a purificação era um elemento necessário para atingir o repouso de sua alma inquieta. “Agostinho também crê que a inquietude é algo que não se acaba senão com a plenitude.” (CAMPELO, 2013, p.21). Não obstante, a plenitude plotiniana pelas suas vias próprias não era mais o seu alvo, mas sim o repouso em Deus, obtido através do Verbo: “[...] porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.” (*Conf.*, I, 1).

A inquietude, que perturba e move, sem cessar a alma humana não terá fim a menos que seja alcançada uma verdade determinada, que dispense qualquer busca ulterior porque ela dispensaria qualquer outra verdade. Então, somente a paz sucederia à inquietude, e, ao movimento, o repouso. A paz no repouso é, enfim, a beatitude adquirida. (GILSON, 2007, p.205).

⁷¹ A colocação do autor sobre a salvação do intelecto pressupõe a caracterização agostiniana da fé como algo sobrenatural (*Ench.* 1,6). No entendimento do autor a fé não é uma faculdade da alma, nem a substituição do intelecto, mas um dom de Deus que redime o intelecto a fim de que ele compreenda as verdades eternas. Ademais, a fé implica em uma prática religiosa; isto é, há um abandono do homem em humildade à graça de Cristo.

⁷² Segundo Moacyr Novaes (1997), a criação humana tem um movimento voluntário que a orienta para o reencontro com seu fundamento transcendente, Deus. Essa orientação explica a necessidade da fé como um socorro à razão, a fim de que seja reconduzido ao movimento ordenado. “[...] a fé tem o papel de restaurar a razão, de desimpedir-lhe o caminho, desvencilhá-la da soberba, de tal sorte que a razão pode exercer-se em sua plenitude, na contemplação do bem” (p. 46).

⁷³ Cf. *Conf.*, VII, x, 16; xvii, 23.

O marco da filosofia platônica, para Agostinho, foi a indicação da necessidade de antepor o imutável ao mutável, como passo para purificação e para a contemplação em êxtase, e assim obter a quietude. Agostinho sabia que seu repouso só aconteceria mediante a reordenação do superior acima do inferior, e que enquanto a ordem não fosse reestabelecida seu coração permaneceria inquieto: “[...] também essas coisas abaixo de mim se puseram acima de mim, e esmagavam-me e em nenhum lugar havia repouso e alívio.” (*Conf.*, VII, vii, 12). O que não fora encontrado nos livros platônicos foi a presença do Verbo encarnado como superior à alma humana e intermediário na união com o divino. A compreensão da importância do superior ser colocado na devida ordem foi obtida como parte da purificação plotiniana; porém, a adesão ao Verbo encarnado pela fé era próprio da purificação cristã.

Além do elemento da fé, a purificação cristã envolvia a *práxis* religiosa através da identificação com o Verbo em seu parâmetro de humildade. Agostinho reconhecia sua dificuldade em seguir a humildade de Cristo: “E não seguia humilde o humilde Jesus como meu Deus [...]” (*Conf.*, VII, xviii, 24). Porém, tinha a convicção que precisava da cura que estava além de sua ascensão intelectual: “[...] para que seja levado não só a ver-te a ti, que é sempre o mesmo, mas também a ser curado, para que fique contigo [...]” (*Conf.*, VII, xxi, 27). E, além disso, identificava que o impedimento para que sua ascensão fosse completa estava no seu pecado: “[...] porque ainda que o homem se regozije na Lei de Deus, segundo o homem interior, que fará da outra lei que nos seus membros, luta contra a lei da sua mente, e que o leva, cativo, na lei do pecado, que está nos seus membros?” (*Conf.*, VII, xxi, 27).

Agostinho encerra seu sétimo livro com a convicção de quem é Deus, de quem ele era e do que era preciso para unir-se a Deus em fruição. Contudo, embora reconhecendo o Verbo encarnado como mediador entre Deus e os homens, e de que a purificação envolveria a fé e a humildade, Agostinho sentia-se fraco para a fruição e sentia o peso de seus hábitos. Diante disso, questiona-se: “Que fará o infeliz ser humano? Quem o libertará do corpo desta morte senão a tua graça, por intermédio de Jesus Cristo nosso Senhor [...]?” (*Conf.*, VII, xxi, 27). A convicção da verdade já fora obtida, Agostinho tinha por certo a diferença entre ver e reter a pátria prometida, mas algo dentro de si o impedia de completar a fruição; e por isso, sua ascensão não foi completa, e a fraqueza o dominava.

2. A VONTADE NO ITINERÁRIO DA CONVERSÃO

Os momentos decisivos de Agostinho quanto à sua entrega ao cristianismo marcam a narrativa do livro VIII das *Confissões*. Quanto à perspectiva da vontade, diferente de suas obras anteriores, o autor procura mostrar como a faculdade da vontade age e determina as ações humanas no homem que carrega os efeitos do pecado original, após o evento do Éden. No momento da narrativa, Agostinho encontra-se como um homem conhecedor da verdade, mas incapaz de aderi-la pelas suas próprias forças. É neste cenário que os diálogos apresentados no livro, com Simpliciano e Ponticiano são esclarecedores quanto a ausência de forças da vontade, que mesmo querendo não pode realizar o ato pretendido.

O livro oitavo dá continuidade ao itinerário percorrido, e narrado nos livros anteriores: o envolvimento com o maniqueísmo, o encontro com Ambrósio, bispo de Milão, e o contato com os livros platônicos, que foram fundamentais para o abandono do maniqueísmo e à adesão ao cristianismo. A partir de então, Agostinho encerra sua busca intelectual, apresentando uma nova etapa de seu itinerário que o levará à conversão. A análise que o autor faz da vontade está em consonância aos acontecimentos pessoais de sua vida. É a partir de uma análise de si mesmo e da observação de sua luta interior que o autor buscará uma explicação para os fenômenos que o acometem.

É importante salientar a nova perspectiva com relação ao mal que o filósofo adere no ainda no sétimo livro. Enquanto envolvido com o maniqueísmo, Agostinho via o mal como uma substância distinta de Deus, o que absolvía o homem da culpa de seus atos maus. O dualismo maniqueísta com relação ao bem e ao mal tem implicação direta na questão da vontade; de forma que a explicação maniqueísta ao problema da vontade será rebatida por Agostinho também no oitavo livro.

A estrutura na narrativa do livro oitavo pode ser dividida em três partes: as narrativas das duas conversões – narradas por Simpliciano e Ponticiano; os momentos no Jardim de Milão; e, a conversão de Agostinho. Na primeira parte, Agostinho identifica os sintomas de uma doença em sua alma, ou seja, um problema com sua própria vontade. Na segunda parte, no Jardim de Milão, o autor diagnostica sua doença e reconhece uma cisão em sua vontade. E, por fim, e conforme será tratado no último tópico desta pesquisa, a terceira parte revela o momento da conversão de Agostinho e a cura de sua vontade cindida.

A importância das narrativas das conversões, no itinerário pessoal do filósofo, se manifestou no esclarecimento de que era possível também ao autor entregar-se ao cristianismo, mediante a uma transformação de hábitos e de vida. Entretanto, a problemática da vontade é

determinante na conversão do filósofo, pois mais do que uma fraqueza, em seu interior havia uma guerra entre o querer e o não querer. Por mais ardente que fosse o desejo de imitar os gestos ouvidos por seus amigos, a vontade era impotente, prendendo Agostinho em seus hábitos carnavais, que tanto desejava abandonar.

É neste cenário que o oitavo livro delineia as conclusões de Agostinho com relação à vontade, e como houve a superação de sua fraqueza a partir de um reconhecimento do Verbo encarnado e sua relação com a humildade. Este capítulo abordará o diagnóstico que o autor faz de si mesmo e de sua fraqueza, assim como as conclusões sobre a impotência da vontade mediante o realizar.

2.1 A NARRATIVA DA CONVERSÃO DE SANTO AGOSTINHO

Dentre as etapas do itinerário agostiniano, o conhecimento de Deus foi de grande importância para o esclarecimento do fim último daquilo que o filósofo buscava; contudo, o conhecimento do Verbo divino foi imprescindível para que Agostinho compreendesse que não lhe bastaria apenas uma elevação intelectual, mas era preciso uma transformação mais profunda, que envolveria o movimento de todas as suas forças: a vontade.

No oitavo livro das *Confissões*, Agostinho inicia sua narrativa esclarecendo que as suas dúvidas acerca do conhecimento de Deus cessaram. Já não havia mais questionamentos sobre a imutabilidade de Deus, a mutabilidade de suas criaturas e a eternidade da verdade.⁷⁴ Agostinho estava convicto e apresenta dois movimentos que garantiriam a sua certeza: o movimento intelectual e a fé. Quanto aos dois movimentos, Agostinho afirma: “[...] tinha encontrado a ti, nosso criador, e ao teu Verbo, Deus junto de ti, e contigo um só Deus, pelo qual criaste todas as coisas.” (*Conf.*, VIII, i, 2). O movimento intelectual remete-se ao encontro do filósofo com Deus, através do entendimento de que ele era o criador de tudo o que existe – conhecimento obtido pela via neoplatônica. Já o movimento de fé diz respeito ao encontro do Verbo de Deus, que é um só com Deus Pai. O encontro do Verbo não foi obtido através do movimento intelectual, mas sim pela fé.

⁷⁴ Cf. *Conf.*, VIII, i, 1: “Em relação à tua vida eterna, eu não tinha dúvidas, embora a tivesse vislumbrado em enigma e como que através de um espelho; no entanto, qualquer dúvida acerca da substância incorruptível, e se dela procede toda a substância, tinha-me sido tirada, e o meu desejo não era ter mais certezas de ti, mas sim ter mais firmeza em ti”

Com a certeza da pessoa divina, a problemática central do oitavo livro relaciona-se com a ausência de forças para o alcance da beatitude. A força em questão está estritamente ligada ao ato volitivo, pois o autor tinha a compreensão do que era a verdade, onde ela se encontrava e o que era preciso fazer para alcançá-la; porém, caminhando em direção a ela, sua vontade para se entregar completamente era inoperante. Por conseguinte, a busca de Agostinho a partir da narrativa em questão não era a certeza, o cessar de suas dúvidas e a compreensão intelectual, pois isso o autor já tinha obtido. O ponto focal estava na firmeza em Deus, na busca de algo que fortalecesse sua vontade, que lhe desse forças para uma decisão final e entrega total.

O filósofo não sentia firmeza em Deus, embora tivesse certeza de que a vida eterna estaria somente no Deus cristão. Havia algo que o impedia de se entregar por completo e seguir os caminhos do cristianismo: “[...] e agradava-me o caminho, que é o próprio Salvador, mas ainda me custava seguir através das suas estreitas veredas.” (*Conf.*, VIII, i, 1). O autor encontra-se em um dilema, no qual mesmo se deleitando no caminho da verdade, não conseguia por si só cumprir com o trajeto.

Em meio à sua dificuldade em se firmar, Agostinho narra uma sequência de exemplos que o contagiaram a querer adquirir forças para se firmar no caminho do cristianismo. O autor diz que lhe foi despertado um desejo, proveniente de Deus⁷⁵, de visitar Simpliciano⁷⁶. O objetivo de Agostinho nesta visita era obter ajuda: “Por isso, confidenciando-lhe eu as minhas inquietações, queria que ele me mostrasse qual era o modo adequado a uma pessoa, assim perturbada como eu estava, para andar no teu caminho.” (*Conf.*, VIII, i, 1). O autor pretendia apresentar suas hesitações, a fim de que, Simpliciano, como alguém experiente na fé, lhe indicasse a solução para sua inquietação.

Agostinho apresenta um autodiagnostico de duas situações que encontra em si mesmo, a primeira é que a sua vida mundana já não lhe agradava mais, suas ambições tinham diminuído. Isso acontecia por causa de um novo amor: a doçura e a beleza da morada de Deus. A segunda situação, entretanto, é que mesmo com a diminuição dos prazeres mundanos, Agostinho ainda encontra-se preso a um pecado bem específico: a mulher. A questão da sexualidade o prendia e o impedia de se entregar por completo a seu novo amor. Além disso, o orgulho e a sua posição diante das pessoas também o prendiam, impedindo-o de trilhar o caminho do cristianismo. Neste sentido, os exemplos apresentados no oitavo livro vão ao encontro dos pecados

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, VIII, i, 1: “E inspiraste à minha alma e pareceu bem a meus olhos dirigir-me à Simpliciano, que se me afigurava bom servo teu e nele resplandecia tua graça.”

⁷⁶ Conforme Agostinho narra em suas *Confissões*, Simpliciano era um “[...] pai, na transmissão da graça, de Ambrósio, então já bispo, e que este amava verdadeiramente como a um pai.” (*Conf.*, VIII, ii, 3).

dos específicos de Agostinho, elucidando no autor a possibilidade de mudança e transformação de suas volições.

Os exemplos apresentados no oitavo livro narram duas conversões, que antecedem a conversão do próprio Agostinho: a conversão de Mário Vitorino, contada por Simpliciano; e, a conversão de dois funcionários romanos, contada por Ponticiano. O primeiro exemplo o levou à reflexão sobre sua condição orgulhosa diante do conhecimento, e o segundo lhe mostrou que o problema da sexualidade poderia ser superado. Os dois exemplos atingiram o filósofo nos seus pecados específicos, mostrando que era possível e necessária uma mudança em sua vontade pelo mal.

A conversa com Simpliciano inicia com a confissão de Agostinho quanto aos seus pecados e sobre o seu contato com os livros dos Platônicos, traduzidos pelo romano Mário Vitorino. Simpliciano reconheceu o benefício da leitura destes livros, pois através deles foi possível identificar Deus e seu Verbo, e a admoestação à humildade. A referência aos livros platônicos suscitou o exemplo de Mário Vitorino que, assim como Agostinho, teve seu contato com o pensamento neoplatônico. Vitorino era um romano muito reconhecido pela retórica, eloquência e por diversas traduções de filósofos da Antiguidade, de modo que, no foro romano, fora feita uma estátua em sua homenagem.⁷⁷ Sendo outrora adorador dos ídolos pagãos, converteu-se ao cristianismo, submetendo-se ao jugo da humildade.

Todavia, assim como Agostinho, Vitorino era afligido por sua luta em se entregar por completo à nova religião. Por fazer parte do círculo romano de homens pagãos, Vitorino hesitava fazer pública sua confissão, receando “[...] ofender seus amigos [...]” (*Conf.*, VIII, ii, 4). Mesmo admoestado a frequentar a comunidade dos cristãos e questionado sobre sua real conversão, Vitorino fraquejava. Simpliciano afirma que foi após a leitura bíblica e a um desejo ansioso, que Vitorino adquiriu a firmeza, pois o receio de ser negado por Cristo foi maior que o seu receio de ser negado pelos homens.

Deste modo, Vitorino fez pública a sua confissão, eliminando todo o receio pelos que o julgavam e o menosprezavam: “[...] tinha-a professado publicamente; ele, que não temia, nas suas palavras, as turbas de gente desvairada, não devia então temer muito menos o teu mando rebanho, ao pronunciar o teu Verbo?” (*Conf.*, VIII, ii, 5). O exemplo de Vitorino foi pertinente ao autor, pois assim como aquele, Agostinho estava cheio de si, com medo de abandonar sua posição entre os homens e suas amizades. Foi assim que a narrativa de Simpli-

⁷⁷ Cf. *Conf.*, VIII, ii, 3.

ciano despertou em Agostinho “[...] a compreensão de que o ideal de vida cristão da humildade exige abandonar a avidez por glória.” (BRACHTENDORF, 2012, p.158).

Neste sentido, Agostinho compreendeu que lhe era necessário passar pelo sofrimento que o afligia, para depois ser sucedido por uma alegria maior⁷⁸. A sua dificuldade em se entregar a Deus fazia parte do itinerário de sua conversão. O diagnóstico de Agostinho sobre sua condição e o exemplo de Vitorino, quanto ao ideal do cristianismo e as renegações necessárias, elucidaram no autor a existência da solução para seu problema: “Não é verdade que muitos voltam para ti de um abismo de cegueira mais profundo do que Vitorino, e aproximam-se, e são iluminados, recebendo a luz, e, recebendo-a, recebem de ti o poder [...]?” (*Conf.*, VIII, iv, 9). O filósofo compreendeu que o itinerário de sua conversão passaria pela tríade: cegueira, iluminação e poder. A cegueira, que seria sua fraqueza, fazia parte do trajeto e era preciso passar por ela.

Quanto à importância do testemunho de Simpliciano, Agostinho afirma: “Ora, quando teu servo Simpliciano me contou estas coisas acerca de Vitorino, incendiou-se em mim o desejo de imitar [...]” (*Conf.*, VIII, v, 10). A conversa com Simpliciano assume, neste momento, o papel da dialética, elucidando no autor dúvidas e o levando à reflexão sobre sua condição e os passos a seguir. Com o propósito da purificação – o exemplo de Vitorino foi contado para que Agostinho o imitasse – a narrativa levou ao autor a compreender sua real situação sobre seu orgulho e sua soberba.

O segundo exemplo apresentado na narrativa do oitavo livro foi dirigido a Agostinho por Ponticiano, seu concidadão africano, cristão e fiel.⁷⁹ Ponticiano lhe falava sobre Santo Antão, monge ermitão no Egito, e sobre a vida nos mosteiros. Contando-lhe uma história ocorrida com ele e outros amigos, funcionários romanos, disse-lhe que, passeando pelos jardins contíguos às muralhas, eles se separaram e dois de seus amigos encontraram uma cabana, juntamente com um códice sobre a vida de Santo Antão. “Um deles começou a lê-la, e a admirar-se, e a infamar-se, e, à medida que ia lendo, a pensar em abraçar tal gênero de vida.” (*Conf.*, VIII, vi, 15).

Contudo, os dois amigos tinham suas responsabilidades perante o imperador e ambos tinham noivas. Uma decisão em seguir uma vida semelhante a de Santo Antão exigiria uma renúncia total, abandonando a vida matrimonial e o trabalho romano. Ponticiano salienta, em seu testemunho, que a decisão pela mudança foi precedida por dúvidas e perturbações sobre o que seria melhor. Novamente, foi preciso lutar e sofrer antes de se obter a alegria completa.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, VIII, iii, 8.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, VIII, vi, 14.

Um dos amigos “[...] enquanto lia e resolvia os turbilhões do seu coração, de vez em quando gemia, e viu claramente o que era melhor e optou por isso [...]” (*Conf.*, VIII, vi, 15). Dessa forma, os dois amigos juntos se decidiram pela nova vida.

Interessante na narrativa de Ponticiano é que ele já introduz que a decisão pela mudança interior parte de uma vontade que nasce e se consolida. Ao se encontrar com seus amigos, eles lhe contaram sobre sua resolução e “[...] de que modo neles tinha nascido e se tinha consolidado uma tal vontade [...]”⁸⁰ (*Conf.*, VIII, vi, 15). A dúvida, como sofrimento, já fora vista como necessária no itinerário; contudo, a vontade e sua consolidação para uma decisão final é apresentada como novidade no percurso.

Além disso, a narrativa vai ao encontro da problemática da sexualidade que afligia Agostinho, pois, os amigos de Ponticiano estavam entregues ao compromisso da vida matrimonial e abriram mão de seus desejos para se entregarem a algo que consideravam superior.

A narrativa de Ponticiano põe em questão seu desejo sexual. O ideal de vida cristão não exige apenas uma renúncia à cobiça de honra, mas também castidade. Além disso, Ponticiano fornece em seu relato um exemplo perfeito de força decisória. Num instante os dois funcionários decidem modificar radicalmente o modo de viver, ao passo que Agostinho se percebe a si mesma como frágil e hesitante.” (BRACHTENDORF, 2012, p.159)

Ao ouvir o testemunho de seu concidadão, Agostinho percorria seu interior, analisando sua condição: “[...] voltava-me para mim mesmo [...] e colocavas-me diante do meu rosto, para que visse quão torpe eu era, quão disforme e sujo, impuro e coberto de chagas.” (*Conf.*, VIII, vii, 16). Agostinho “via-se horrorizado contemplando quão deformado era. Roía-se e se impacientava em seu interior por não poder ser, em seu interior, o que queria ser de verdade.” (CAMPELO, 2013, p.79).

A atitude do filósofo foi essencial em seu itinerário. É necessário um voltar para si, uma inspeção interior, no mais íntimo do espírito, para que assim haja um reconhecimento da condição humana pecadora. Agostinho, ao analisar a si mesmo, identificava-se com a condição dos amigos de Ponticiano, que desejavam mudar a vida; porém, para o autor, embora consciente de sua condição, fugia de si mesmo, “[...] conhecia-a, mas encobria-a, e abafava-a, e esquecia.” (*Conf.*, VIII, vii, 16).

Agostinho já havia percebido que o conhecimento adquirido sobre Deus não era suficiente para a fruição. Após os exemplos que o contagiaram, o filósofo enxergou sua condição que o impedia de fruir, e um desejo ardente por imitar os exemplos ouvidos o dominava; con-

⁸⁰ Ibidem, . VIII, vi, 15: “*at illi narrato placito et proposito suo, quoque modo in eis talis uoluntas orta esset atque firmata petiuerunt [...]*”

tudo, Agostinho viu que “querer e estar apto a executar não são a mesma coisa.” (ARENDT, 2002, p.254). Sua vontade não era completa, pois não havia poder para executar o que queria. Na tríade – cegueira, iluminação e poder – a vontade também precisaria ser iluminada. Logo, o itinerário agostiniano assume uma nova questão: a problemática da vontade.

Após ouvir as duas narrativas sobre a conversão de pessoas que abandonaram seus vícios e costumes para se entregarem a uma nova vida, os pensamentos de Agostinho se voltavam para a alegria – em saber que era possível uma transformação – e para a dúvida – por adiar constantemente a sua decisão em se entregar por completo⁸¹. A situação do autor estava entre a certeza e a dúvida. A certeza de ter encontrado a verdade e a dúvida de que mesmo querendo se entregar, não conseguia por ainda estar preso à sua vontade pelo mal. O autor não tinha mais argumentos para se esquivar da verdade, porém “[...] restara uma muda inquietação, e ela temia, como uma espécie de morte, ser privada da torrente do hábito [...]” (*Conf.*, VIII, vii, 18).

Nos momentos que mais o afligia, Agostinho encontra-se com Alípio⁸² e retira-se a um pequeno jardim em sua casa, em Milão. Trava-se uma luta interior, em que o filósofo avalia o seu íntimo, suas hesitações e questiona-se do por que o querer não é o poder. Mesmo desejado ardentemente entregar-se à verdade, sua vontade não se movia por completo a ponto de realizar o que mais desejava: “O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência.” (*Conf.*, VIII, ix, 21).

Os momentos finais de sua luta, quando sua vontade é consolidada, acontece primeiramente ao reconhecer no seu íntimo suas misérias e arrepender-se de sua condição.⁸³ Em seguida, ao ouvir uma voz vinda da casa ao lado dizendo: “Toma, lê, toma, lê” (*Conf.*, VIII, xii, 29). Agostinho interpreta o que ouviu como uma ordem divina; e, em seguida, toma os escritos bíblicos e abre nos primeiros capítulos que encontra. O texto lido pelo autor encontrava-se na Carta aos Romanos⁸⁴, e dizia: “*Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne na concupiscência.*” (*Conf.*, VIII, xii, 29).

⁸¹ Cf. *Conf.*, VIII, vii, 17.

⁸² Alípio era amigo de infância de Agostinho, de uma família ilustre de Tagaste. Exerceu o direito administrativo, e junto com Agostinho se envolveu com o maniqueísmo; porém, mais tarde, abraçou o cristianismo. Alípio era conhecido pela sua cortesia, solenidade e obstinação; permaneceu na amizade com Agostinho até o final de suas vidas (BROWN, 2012).

⁸³ Cf. *Conf.*, VIII, xii, 29.

⁸⁴ *Rm* 13, 13-14.

Agostinho registra os acontecimentos seguintes à leitura, dizendo que suas dúvidas tinham se dissipado.⁸⁵ Conversando com Alípio sobre sua condição, ambos leem o restante do texto e juntos se entregam ao propósito da verdade. A narrativa demonstra uma firmeza que levou Agostinho a se entregar por completo, afirmando que: “[...] converteste-me a ti, de tal modo que já não procurava esposa, nem nenhuma esperança deste mundo [...]” (*Conf.*, VIII, xii, 30). A dúvida, a hesitação, o medo e a inquietação em não conseguir realizar o que queria acabaram, e a vontade de Agostinho adquiriu forças para executar o fim proposto.

2.2 A VONTADE E A AÇÃO HUMANA

Nas obras de Agostinho, observa-se um grande esforço em tratar a questão da vontade, principalmente em sua relação com o livre-arbítrio e a origem do mal. Para o filósofo, não há uma teoria sistematizada sobre o tema, mas em diversas passagens encontram-se reflexões sobre como a vontade movimenta as ações humanas tanto para o mal quanto para o bem.

Antes de Agostinho, o conceito de vontade não esteve presente entre os principais escritos da Antiguidade. Na Filosofia Antiga, a força que movimentava a alma humana era vista nos termos da razão e do desejo. Para Aristóteles, por exemplo, a razão era um princípio governante na alma humana, e os desejos deveriam ser subordinados a ela para que houvesse a tranquilidade de espírito. Os desejos destituídos de razão levariam o homem às ações más, e os que se submetessem a razão, às ações boas (ARENDDT, 2002).

Contudo, Agostinho vai além da razão e do desejo para explicar a ação humana. Para elucidar o movimento da alma é preciso investigar a própria alma, pois na *mens* – a mente ou a alma – é onde ocorrem as interações do ser humano. Sendo assim, Agostinho procurou compreender como a alma, a parte mais interior do homem, se movia, a partir de algo que interagisse com ela e que também fosse interior.

Em sua obra *De duabus animabus*, escrita contra os maniqueus, Agostinho faz sua primeira definição de vontade: “*uoluntas est animi motus, cogente nullu, ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum*” (10,14). A vontade atuaria como aquilo que move a alma livremente, para conservar ou para adquirir algo. A *uoluntas* é definida como o motor da alma, não estando presa a nada que a coaja, pois é livre. Conforme afirma o Étienne Gilson (2010): “[...] todo movimento da alma tende ou na direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a se evitar ou descartar: o movimento livre da alma para adquirir ou

⁸⁵ *Conf.*, VIII, xii, 29 – “Todas as trevas da dúvida se dissiparam”.

para evitar algo é a vontade. Logo, todos os movimentos da alma dependem da vontade.” (p.253).

Se a alma é movida em direção a um bem, pode-se dizer que a vontade tem um propósito e seu movimento visa um fim, que é a felicidade. Sendo inerente ao homem querer ser feliz, a vontade moverá a alma humana aos objetos que lhe trarão a felicidade, podendo ser um bem mutável ou um imutável. A vontade que deseja gozar de um bem é o amor (CAMPELO, 2013), e “[...] o amor... *caritas*... se identifica com o homem total – integral, dotado de inteligência e vontade, e que tudo isso se une para a busca e posse da verdade e do Bem” (p.150). Tendo encontrado a verdade, a vontade, transformada em *caritas*, buscará e fruirá do Bem, atingindo a beatitude.⁸⁶

Em sua obra *De libero arbitrio*, Agostinho aborda a questão da *uoluntas*, com o intuito de tratar a origem do mal, atribuindo à vontade humana livre à responsabilidade tanto pelos pecados individuais quanto pelo primeiro pecado que entrou no mundo. Nas *Confissões*, a vontade é tratada sob a perspectiva de sua luta interna, entre aspirações distintas que demonstram a luta do ser humano contra seus pecados pessoais.

Ao narrar sua luta pessoal e a dificuldade em se libertar de seus vícios, Agostinho designa à vontade tanto a ideia do movimento de inclinação a algo, quanto como uma faculdade da alma. Ao referir-se às inclinações, o termo *uoluntates* é aplicado ao falar de ações individuais, como, por exemplo, levar uma vida de castidade ou se entregar a uma vida de prazeres. A *uoluntates* atuaria como uma inclinação a determinado bem e estaria subordinada à *uoluntas*, enquanto esta aprova ou reprova as ações da *uoluntates* (BRACHTENDORF, 2012). A manifestação da capacidade de decidir sobre algo é designado *liberum arbitrium uoluntatis*. Portanto, a *uoluntas* estabelecerá, pelo livre-arbítrio, quais aspirações, *uoluntates*, determinarão o agir humano.

Especificamente no livro VIII, a vontade é compreendida em referência às aspirações, que se inclinam tanto para a verdade e uma vida de entrega ao cristianismo, quanto para os prazeres da carne. Agostinho distingue as duas aspirações como nova e velha vontade. A nova

⁸⁶ Agostinho define o amor como “uma tendência natural para um certo bem” (GILSON, 2007, p.257), ou como um peso que move a alma a buscar o seu lugar natural de repouso (cf. *Conf. XIII*, iv, 10). Em *De Trinitate*, XV, 21, 41, o filósofo caracteriza o amor como uma vontade intensa: “*uoluntem mostra, uel amorem seu dilectionem quae ualentior est uoluntas*”. O amor se identifica com a vontade, pois sendo o peso que tende para o seu repouso, a vontade é o movimento. O que o amor produz constantemente pode ser tanto bom quanto mau, e isso define a vontade. Um amor bom determina uma vontade boa, um amor mau, uma vontade má. Dessa forma, podem existir vários amores. O amor que ama corretamente; isto é, que tende para o supremo Bem, Deus, é chamado de *caritas* (cf. *Epist.* 167, 4, 15). O seu oposto, a *cupiditas*, é definido como o amor às coisas transitórias e também como a raiz de todos os males (cf. *Div. qu.* 83, xxxiii). O amor pode ser comparado ao desejo. Não há uma rigidez no tratamento dos termos que denotam o desejar, ora tratado como amor, ora tratado como desejo, ora como aspirações.

vontade diz respeito à certeza que autor obteve sobre Deus e o seu Verbo, além do desejo em fruir dessa realidade. A velha vontade refere-se aos seus hábitos antigos (*consuetudo*), principalmente na questão da sexualidade e no seu desejo de reconhecimento. Neste sentido, a velha vontade é entendida como uma desordem na vontade (*libido*), uma paixão desregrada que já está enraizada, impedindo a nova vontade de se consolidar.

Por conseguinte, a velha e a nova vontade serão abordadas neste tópico, seguindo a narrativa da primeira parte da estrutura do livro. Através das narrativas das conversões, relatadas por Simpliciano e Ponticiano, Agostinho identificou determinados sintomas em sua alma, que se manifestavam na distinção entre a sua vontade presa aos hábitos, e a nova vontade que surgiu com a certeza do cristianismo. À medida que o desejo por imitar os exemplos ouvidos aumentava, as perturbações decorrentes da velha vontade também cresciam. É neste cenário que Agostinho percebe a impotência de sua vontade, pois o querer não era o mesmo que poder realizar. Sendo assim, a velha e a nova vontade serão abordadas em relação à liberdade e os empecilhos na execução do que a vontade manda.

2.2.1 Velha vontade

Agostinho inicia o oitavo livro sintetizando os elementos envolvidos em sua conversão. Ao dizer: “Quebraste as minhas cadeias [...] Contarei como as quebraste [...]” (*Conf.*, VIII, i, 1), o autor destaca três noções que constituem o processo de conversão. A primeira é a existência de uma realidade cativa; o envolvimento do autor em uma prisão, a qual, por si só, não era possível se libertar. A segunda noção é a de que Deus é quem o tirou desta realidade. E, por fim, a terceira noção diz respeito à forma como isto foi feito.

Na primeira parte do livro, ao ouvir as narrativas de pessoas que se entregaram ao cristianismo, Agostinho identifica o primeiro elemento de seu processo; o autor encontra-se preso aos seus vícios e pecados. Antes de abordar o desfecho de sua conversão e como ela foi possível, Agostinho reconhece alguns sintomas em sua alma, que apontam para uma doença que afetou principalmente a liberdade de sua vontade, em não poder realizar tudo o que desejava.

Os primeiros sintomas destacados pelo autor são consequências de sua doença, como: inquietação⁸⁷, fraqueza⁸⁸, hesitação⁸⁹ e dúvida⁹⁰. Os sintomas que afetam a sua alma eram

⁸⁷ Cf. *Ibidem*, VIII, i, 1: “[...] confidenciando-lhe minhas inquietações, queria que ele me mostrasse qual era o modo mais adequado a uma pessoa, assim perturbada como eu estava, para andar no teu caminho.”

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, VIII, i, 2: “Mas eu, mais fraco, escolhia o lugar mais fácil [...]”

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, VIII, i, 2: “Eu já tinha encontrado a pérola preciosa, e, vendendo tudo o que tinha, devia comprá-la, e hesitava.”

provenientes de uma condição anterior que o próprio autor a chama de lei do pecado: “Pois é lei do pecado a violência do hábito, que arrasta e prende o espírito mesmo contra a sua vontade, sendo isso merecido, porque é voluntariamente que nele cai.” (*Conf.*, VIII, v, 12).

Agostinho, partindo do referencial cristão, entende que a lei do pecado é consequência de um pecado anterior que afetou a condição de toda a humanidade: “E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão.” (*Conf.*, VIII, x, 22).

Ao referir-se a Adão, o autor compreende que Deus criou o primeiro homem a sua imagem e semelhança, composto de corpo e alma e com o propósito natural de ser feliz, mediante o bom uso de sua vontade. O primeiro homem tinha a liberdade para usar a sua vontade e direcioná-la a Deus – garantindo a felicidade – ou direcioná-la ao inferior, fazendo um mau uso da *uoluntas*, tornando-se escravo de sua desobediência. “[...] o homem desviou-se de Deus para desfrutar de si e das próprias coisas que lhe são inferiores. É nisso que consiste o pecado, que nada tornava necessário e cuja responsabilidade cabe unicamente ao homem.” (GILSON, 2001, p.154).

Com o pecado do primeiro homem, houve um afastamento entre criador e criatura que afetou toda humanidade pós-adâmica. Ontologicamente, o homem possui seu vínculo com Deus por ser sustentado, como criação, pelo seu criador. Contudo, o afastamento entre criador e criatura ocorreu no âmbito moral; ou seja, a condição humana está inclinada para o mal: “Pois já aí havia mais de não eu, porque, em grande parte, mais o sofria, contra a vontade, do que o fazia, querendo.”⁹¹ (*Conf.*, VIII, v, 11). O pecado que habita no homem o inclina a ações que mesmo contra sua vontade são realizadas por uma força que o aprisiona.

O mal ocorre quando a vontade se move na direção contrária ao seu fim natural, para o qual foi criada. As demais criaturas se inscrevem na ordem correspondente ao movimento criador realizado por Deus; porém, o livre-arbítrio possibilita ao homem voluntariamente se inscrever ou não neste movimento (NOVAES, 2002). O mal entrou no mundo através de uma escolha voluntária do primeiro homem, uma perversão da vontade. Como consequência, toda a humanidade foi corrompida.

Em sua obra *De libero arbitrio*, Agostinho já havia deixado claro que o pecado não provém de Deus, sendo um mau uso do livre-arbítrio da vontade.⁹² Em *Confissões*, o autor reafirma esta convicção: “E indaguei o que seria a iniquidade, e não encontrei que fosse uma

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, VIII, xi, 27: “E, cheio de hesitações, estava indeciso.”

⁹¹ Cf. *Rm.* 7, 16-17.

⁹² Cf. *Lib. arb.*, I, 16, 35: “De onde vem praticarmos o mal? [...] o mal moral tem sua origem no livre-arbítrio de nossa vontade.”

substância, mas sim a perversidade de uma vontade [...].” (*Conf.*, VII, xvi, 22). Além disso, o filósofo atribui a sua fraqueza e os demais sintomas de sua doença como consequência do pecado de Adão, mas não se eximindo de sua responsabilidade, pois está convicto de que, quanto ao pecado, “[...] é voluntariamente que nele cai [...]” (*Conf.*, VIII, v, 12).

A condição apresentada por Agostinho reflete tanto a sua prisão devido à defecção em sua natureza, corrompida pelo pecado original, quanto aos seus pecados voluntários, devido às suas escolhas pelo inferior. O mal foi introduzido no mundo por o homem preferir-se a preferir a Deus. Com isso, a desordem foi inserida na ordem divina, afetando toda a humanidade. “Ora, cada vez que peca, o homem renova esse ato de revolta e se prefere a Deus; preferindo a si, ele se separa; separando-se, ele se priva do único fim em que se encontra sua beatitude e se condena por isso mesmo à miséria.” (GILSON, 2006, p.162). Logo, os sintomas apresentados por Agostinho são decorrentes da miséria ao qual ele está inserido por ser filho de Adão.

Ao reportar-se à sua velha vontade, Agostinho a caracteriza como uma vontade pervertida (*uoluntate perversa*). A vontade pervertida que gera todos os sintomas do aprisionamento, como a fraqueza, a inquietação e a dúvida, gera também desejos e paixões desregradas (*libido*). A *libido*, quando alimentada e vivida, gera o hábito (*consuetudo*); que, por fim, quando não resistido, gera uma necessidade (*necessitas*) em sempre praticar a conduta do vício. A estes elos ligados entre si Agostinho deu o nome de cadeia:

Por tal circunstância suspirava eu, acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarrara-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si – daí eu chamar-lhe de cadeia – mantinha-me preso a dura escravidão.⁹³ (*Conf.*, VIII, v, 10).

Ao longo de suas obras, Agostinho não define um significado estrito ao termo *libido*; porém, o termo costuma ser associado a um desejo desregrado que “contradiz a ordem essencial da natureza humana.”⁹⁴ (SOLIGNAC, 1996, p.538). A *libido* pode estar relacionada a qualquer desejo, tanto sexual quanto ao desejo de gloriar-se.⁹⁵ Em *Confissões*, Agostinho uti-

⁹³ *Conf.*, VIII, v, 10: “cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea férrea uoluntate. uelle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. quippe ex uoluntate peruersa facta est libido, et dum seuitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas, quibus quase ansulis sibimet innexis – unde catenam appellaui – tenebat me obstrictum dura seruitus.”

⁹⁴ Cf. SOLIGNAC, 1996, p.538: « Le terme *libido* désigne donc tout appétit qui contredit l’ordre essentiel de la nature humaine. »

⁹⁵ O sentido de desejo, para Agostinho, é dinâmico e possui a mesma designação que o amor (cf. *Trin.* IX, xii, 18), como uma força que tende a determinado bem, podendo ser um desejo bom ou mau. Apenas os termos *cari-tas* (o amor que se ama o que se deve amar, o amor de Deus) e *libido* (amor, desejo desregrado pelo transitório) possuem um significado fixo. Nos textos agostinianos o desejo é apresentado em outros termos. O desejo como

liza o termo para fazer referência, por exemplo, aos impulsos de sua adolescência que o levaram a uma vida sexual desregrada.⁹⁶ Contudo, o termo também é utilizado ao referir-se ao grande desejo de Agostinho pelo renome, quando se tornou maniqueísta e professor de retórica. Neste contexto, o autor satisfazia seus desejos pela glória através da retórica, e mitigava sua consciência purificando-se nas práticas maniqueístas. Ao aludir aos seus desejos, Agostinho os trata como uma intemperança de suas paixões.⁹⁷

Em *De civitate Dei*, Agostinho associa a *libido*, sobretudo, ao desejo sexual, dotada de uma força que a torna independente da razão. O autor a coloca como a maior entre todos os prazeres do corpo. “Este desejo apodera-se não só do corpo todo, exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnis para esta volúpia [...]” (*Civ.dei.* XIV, 16). O poder da *libido* é tão grande que gera uma desordem em atos condenados pela sabedoria, por isso precisam estar subordinados à razão: “[...] a ira e a voluptuosidade (*libido*) são as partes viciosas da alma [...] e por isso precisam de ser dirigidas pela mente e pela razão.” (*Civ.dei.* XIV, 19).

No livro oitavo das *Confissões*, a *libido* é descrita como consequência de uma vontade pervertida: “*quippe ex uoluntate peruersa facta est libido [...]*.”⁹⁸ (*Conf.*, VIII, v, 10). Solignac (1996) atribui a *libido* como manifestação da concupiscência que, após o pecado de Adão, estendeu-se por toda espécie humana. Em sua obra *De Mendacio*⁹⁹, Agostinho define a *libido* como “*appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia bona praeponuntur*” (7,10). Neste contexto, a *libido* seria definida como uma tendência da alma em preferir os bens inferiores em lugar dos bens eternos (PIZZOLATO, 1994).

A vontade pervertida pelo pecado de Adão teria o prazer (*libido*) em se regozijar em bens que não foram criados para o *frui*, em detrimento aos bens eternos, os quais o homem foi criado para deles gozar. “O homem tem capacidade de inclinar-se ao efêmero, por menosprezar os valores eternos do espírito, e também a mesma capacidade de aderir ao eterno” (CAMPELO, 2013, p.78-79).

A *libido*, como o desejo desregrado pelos bens inferiores, quando alimentada gera o hábito (*consuetudo*). Solignac (1996) caracteriza a *consuetudo* como a confirmação da própria concupiscência, sendo também um desejo que corresponde às inclinações perversas através de

appetitus traz um sentido positivo do desejo de conhecer. Desejo como *desiderium* apresenta a noção de falta, o desejo por algo que se perdeu. *Cupiditas* e *concupiscentia* têm conotação negativa, como um desejo muito forte de fruir daquilo que se deve usar. Além desses, outros termos trazem a conotação de desejo/amor como *amor*, *dilectio* e *delactatio*, geralmente usadas no sentido positivo. (LOMBARDI, 2007).

⁹⁶ Cf. *Conf.*, II, ii, 4: “[...] *libidinis licentiosae* [...]”

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, IV, i, 1: “[...] *intemperantiam libidinum* [...]”

⁹⁸ *Ibidem*, VIII, v, 10: “Porque da vontade pervertida nasce o desejo [...]”

⁹⁹ Cf. *Mend.* 7, 10

atos ilícitos. Pela repetição de tais atos a moralidade do indivíduo se define. Para Agostinho, são os hábitos carnaís (*consuetudo carnalis*¹⁰⁰) que foram os obstáculos para que ele chegasse à vida de fruição do divino. No livro VII das *Confissões*, ao mencionar seus hábitos carnaís, Agostinho os equivale a um peso: “[...] era arrancado de ti pelo meu peso [...] e esse peso era o hábito carnal.” (*Conf.*, VII, xvii, 23). No contexto deste trecho, o autor descreve a tentativa de sua ascese intelectual, partindo do sensível ao inteligível, que foi impedida pelo seu peso – o peso da matéria como um obstáculo à elevação.

No livro VIII, Agostinho continua a enfatizar o problema do hábito, porém o colocando como um dos elos da cadeia que o escravizava em sua vontade pervertida. Mesmo reconhecendo a existência de uma nova vontade que o impelia a atos que ele aprovava, o hábito “[...] tornara-se mais obstinado [...]” (*Conf.*, VIII, v, 11). Em outra passagem, o filósofo menciona este elo como *fluxu consuetudinis*, fazendo referência a um fluxo de uma corrente: “[...] restara uma muda inquietação, e ela temia, como uma espécie de morte, ser privada da torrente do hábito, com a qual se ia consumindo até a morte.” (*Conf.*, VIII, vii, 18). A torrente do hábito indica um hábito consolidado, o qual o homem dificilmente poderia interromper (PIZZOLATO, 1994). Além disso, o autor acrescenta que esta torrente se corromperia em morte.

A *consuetudo*, como hábito consolidado dentro da cadeia descrita por Agostinho, seria a prática do pecado, que é oposta a uma vida de virtude. Étienne Gilson (2006) define o pecado como um ato vicioso.¹⁰¹ O vício, segundo o autor, é o oposto da virtude; e a virtude, por essência, é “[...] um hábito, isto é, uma disposição adquirida e duradoura, que permite a quem a possui agir em conformidade com a sua natureza.” (p.397). O autor ainda afirma que o pecado é a violação das leis da razão, ou seja, da razão de Deus, da ordem para a qual cada coisa foi criada. A *consuetudo* como o hábito da prática do vício e desobediência da razão divina, opõe-se à virtude, como o hábito em conformidade às leis divinas.¹⁰²

¹⁰⁰ Cf. *Conf.*, VII, xvii, 23: “E admirava-me por já te amar a ti, não a um fantasma em vez de ti, e não persistia em fruir do meu Deus, mas era arrebatado para ti pela tua beleza, e logo a seguir era arrancado de ti pelo meu peso, e caía nestas coisas, gemendo; e esse peso era o hábito carnal (*consuetudo carnalis*).”

¹⁰¹ Em *De Vera Religione* XXIII, 44, Agostinho afirma que o mal não é parte essencial da natureza humana, mas um vício que a afetou. O autor define o vício como o próprio pecado, mas também como uma condenação pelo pecado: “Assim, não é da natureza da alma, o vício. É, sim, contra a sua natureza. O vício nada mais é que pecado e a pena do pecado.”

¹⁰² O hábito, seja bom ou mau, não se opõe ao livre-arbítrio humano. Todo hábito adquirido pressupõe uma escolha, pelo *liberum arbitrium*. Todavia, o filósofo distingue, como se verá posteriormente, o *liberum arbitrium* de *libertas*; isto é, a liberdade que permite a realização do bem definido pelo *liberum arbitrium*. O hábito pode existir junto com a liberdade, pois a liberdade não se define pela capacidade de escolha, mas sim pela capacidade de autodeterminação e orientação ao bem (PEGUEROLES, 1972). O livre-arbítrio permite ao homem escolher o que se tornará um hábito, mas por si só não garante a orientação ao bem. A liberdade orienta o homem ao bem, permitindo que atinja o hábito da virtude.

Assim como a *libido*, a *consuetudo* é um obstáculo que a livre determinação da vontade encontra que a impele a querer aquilo que é contrário à razão. Contudo, a principal consequência do hábito é o medo em perdê-lo, em viver longe daquilo que já é costumeiro e consolidado. A isso, Agostinho chamou de *consuetudo uiolenta*¹⁰³. Ao descrever o hábito dessa forma, o autor o caracteriza como “[...] frivolidades das frivolidades e as vaidades das vaidades, minhas amigas de há muito [...]” (*Conf.*, VIII, xi, 26). Apesar de Agostinho já ter abandonado em suas atitudes alguns de seus vícios, sobretudo os desejos da sexualidade e da glória, em seu interior as vozes do hábito, como velhos amigos, sussurravam desafiando-o a viver sem ele. As vozes do hábito o intimidavam através do medo de uma ruptura definitiva com esta amizade de anos. Mesmo fugindo do hábito, a *consuetudo uiolenta* ainda estava presente. É através dos sussurros que a *consuetudo* manifesta seu poder aprisionador, gerando a hesitação e o medo da ruptura.

Juntamente com a *libido* e a *consuetudo*, a *necessitas* participa da cadeia que caracteriza a velha vontade. O autor salienta que a necessidade nasce através do hábito não resistido.¹⁰⁴ Quando o hábito sussurra dizendo que se Agostinho eliminasse os vícios ele nunca mais poderia fazer o que já lhe era habitual, as vozes querem mostrar que há uma *necessitas* enraizada. A luta em seu íntimo acontecia pois o autor sentia que necessitava ceder aos seus hábitos. Mais do que uma preferência em realizar determinadas ações ou não, havia a falsa necessidade de que era preciso fazê-las.

Agostinho compreende que a *libido* poderia ser resistida quando submetida à razão, porém, ao ser alimentada, e tendo por consequência o hábito e a necessidade, o autor não vê como se desprender da cadeia formada através da sua livre escolha. Ser escravizado pela *necessitas* foi para o autor uma justa pena pelos seus pecados: “E quem poderá contrapor com justiça, quando uma pena justa persegue o pecador?” (*Conf.*, VIII, v, 11). Agostinho reconhece que sua velha vontade, ou sua *uoluntate perversa*, é uma punição devido a seu pecado, tanto de responsabilidade pessoal, quanto decorrente do pecado original de Adão.¹⁰⁵ A cadeia estabelecida por Agostinho pode ser interpretada conforme delineia Johannes Brachtendorf (2012, p.175):

Como punição pelo pecado de Adão, Agostinho, como todos os homens, tem um *uoluntas perversa*, que se expressa como libido. [...] essa libido inata é ainda socialmente intensificada, de modo que Agostinho não se opõe a ela, mas a consente e a faz tornar-se um hábito. A providência divina continuamente lhe dá indícios que po-

¹⁰³ Cf. Ibidem, VIII, xi, 26.

¹⁰⁴ Cf. Ibidem, VIII, v, 10.

¹⁰⁵ Cf. Ibidem, VIII, x, 22.

deriam levar à correção de sua orientação de vida [...]. Agostinho deveria ter seguido tais indícios e reclamado o auxílio de Deus para superar a ignorância e a incapacidade e desfazer o hábito, mas ele não faz uso dessa oferta de auxílio. Por isso cai, de maneira culpável, numa incapacidade ainda maior para o bem, que agora aparece como obrigação de pecar, causada por ele próprio.

Apesar de estar ciente da condição de sua velha vontade, Agostinho assimila a necessidade de ter que passar pela luta interior, através dos exemplos ouvidos de Simpliciano e Ponticiano. Após ouvir sobre a conversão de Mário Vitorino, narrada por Simpliciano, o filósofo se alegra grandemente pelo ocorrido e entende que a alegria da conversão de uma alma pecadora é maior do que se esta alma sempre tivesse a esperança. Agostinho compara a alegria da conversão de um injusto com a alegria do pastor que encontra a ovelha desgarrada¹⁰⁶, assim como a alegria da mulher que encontra a dracma perdida.¹⁰⁷

O fato do processo de conversão ser doloroso e sofrido faz com que a alegria sentida após a salvação compense todo o sofrimento. Para exemplificar a necessidade de se passar pela luta, Agostinho utiliza diversos exemplos¹⁰⁸, como o triunfo do general que se alegra de acordo com a intensidade do perigo passado; a alegria de navegantes que veem a tempestade passar após a iminência de naufrágio; a alegria dos familiares e amigos quando uma pessoa que estava adoecida, em perigo de morte, melhora mesmo que não completamente; o prazer que se tem em comer e beber, que é maior quando precedido pela fome e pela sede etc.

Ao se questionar sobre a dificuldade que sentia em voltar para Deus, devido à sua velha vontade, Agostinho conclui que: “[...] em qualquer situação, uma alegria maior é precedida por um maior sofrimento. [...] e nós, é com dificuldade que voltamos a ti.” (*Conf.*, VIII, iii, 8). A velha vontade e a dolorosa luta interior faziam parte do processo que o filósofo precisaria passar para enfim fruir inteiramente de Deus: “Não é verdade que muitos voltam para ti de um abismo de cegueira mais profundo do que Vitorino, e aproximam-se, e são iluminados, recebendo a luz, e, recebendo-a, recebem de ti o poder se de tornarem teus filhos?”¹⁰⁹ (*Conf.*, VIII, iv, 9). A enfermidade diagnosticada e os sintomas da velha vontade seriam sucedidos pela alegria da conversão, ao serem iluminados pela luz do Verbo.¹¹⁰

¹⁰⁶ Cf. *Lc*, 15, 4-6

¹⁰⁷ Cf. *Lc*, 15, 8-9

¹⁰⁸ Cf. *Conf.*, VIII, iii, 7.

¹⁰⁹ Quanto a esse texto, Luigi F. Pizzolato (1994) afirma que embora haja um linguajar neoplatônico, juntamente com a ideia de retorno plotiniano, Agostinho deixa claro que a iniciativa do homem em retornar a Deus acontece mediante a uma ação do próprio Deus. O autor ainda acrescenta que a razão da encarnação do Verbo está na iluminação, que tornou possível o conhecimento de Deus pela via intelectual. A ideia de retorno, nesta perspectiva, está ligada ao amor do Pai em conceder seu Filho.

¹¹⁰ A teoria da iluminação em Agostinho é muito ampla e requereria um estudo mais aprofundado; entretanto, no contexto do texto analisado, a iluminação é abordada no contraste com a cegueira. Diferente da iluminação ontológica, na qual toda criatura é feita e iluminada por Deus (cf. *Gn. litt.* I, iii, 7), a iluminação na qual o texto se

A dificuldade passada pelo filósofo não era exclusiva de sua particularidade. Além de compreender a necessidade da luta, a narração de Ponticiano, sobre a conversão de seus dois amigos que encontraram o códice de Santo Antão, mostrou que antes de uma decisão definitiva, os dois funcionários romanos também passaram por um momento de dúvidas e hesitação: “[...] perturbado pelo parto para uma nova vida, [...] transformava-se interiormente, [...] e resolvia os turbilhões de seu coração, de vez em quando gemia [...].” (*Conf.*, VIII, vi, 15).

De fato, a narração de Ponticiano atingiu o mais íntimo de Agostinho, sobretudo por mostrar que a castidade e a continência eram possíveis. Além disso, os exemplos mostraram que a resolução para uma mudança de vida viria precedida da inquietação e da dúvida. Contudo, quanto mais Agostinho desejava seguir o exemplo ouvido e se entregar para que Deus o curasse, se incomodava por adiar desde os dezenove anos de idade, após a leitura de *Hortensius*, de Cícero, se entregar por completo à castidade: “E estava convencido de que adia, de dia para dia, o seguir-te a ti [...].” (*Conf.*, VIII, vii, 18).

Ao olhar para si mesmo e analisar o seu interior, Agostinho percebeu-se horrorizado diante da sujeira e deformidade que encontrou. Ao desviar o olhar de si mesmo, Deus usava a história de Ponticiano para que ele fixasse o olhar para dentro de si. Gustave Bardy (1948) associa essa inquietação de Agostinho com a compreensão do autor do tempo perdido em que se deixou guiar pelos seus desejos carnavais. Apesar de consciente dos seus pecados e da vida libidinosa que levava, o filósofo nunca fez nada para mudar sua condição. Ao comparar sua vida com a vida dos amigos de Ponticiano, a reação foi de horror e culpa.

A velha vontade, que se pode chamar também de *uoluntate perversa*, era decorrente do pecado de Adão, e aprisionava Agostinho em uma cadeia composta pela *libido*, pela *consuetudo* e pela *necessitas*. A velha vontade era o obstáculo para a resolução final que levaria o autor à conversão, e quanto mais uma nova vontade surgia, mais sinais de perturbação haveria em seu íntimo: “O tumulto do coração levava-me para lá, onde ninguém impedisse o violento combate que comigo mesmo travava, [...] eu apenas enlouquecia, [...] conhecendo o que de mal havia em mim, e desconhecendo o que de bem iria haver dentro de pouco tempo.” (*Conf.*, VIII, viii, 19).

refere traz um sentido de purificação, como uma graça divina. Em *De Trinitate* IV, ii, 4, Agostinho aborda o contraste entre luz e trevas, dizendo: “As trevas são as mentes dos homens insensatos, cegadas pelas más concupiscências e pela infidelidade. *Foi para as curar e sarar* que o *Verbo*, pelo qual tudo foi feito, *se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1, 14). Pois nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens. A imundície de nossos pecados tornava-nos menos idôneos ou totalmente inábeis a essa participação. Devíamos, portanto, ser purificados. Ora, a única purificação eficiente para os iníquos e os soberbos é o sangue do justo e a humildade de Deus.”

2.2.2 Nova vontade

Além de identificar a condição de sua velha vontade, Agostinho identifica em si desejos e aspirações para a realização do bem; ou seja, uma vida norteadada por padrões cristãos que o levariam a beatitude, como a castidade, a pureza e a contenção. A essas aspirações o autor chamou de nova vontade: “Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti, ó Deus, única alegria segura [...]”.¹¹¹ (*Conf.*, VIII, v, 10).

O início da nova vontade foi despertado quando o filósofo tomou conhecimento da substância incorruptível de Deus, através de sua ascensão intelectual, e passou a compreender que não bateria apenas o conhecimento para atingir a beatitude, mas era preciso a fruição do divino: “E uma coisa é ver, do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, [...] outra coisa é seguir o caminho que aí conduz [...]” (*Conf.*, VII, xxi, 27). Compreendendo que o seu conhecimento não era suficiente para se chegar à pátria celeste, o início da nova vontade surge como um desejo de obter forças para caminhar até ela: “[...] qualquer dúvida acerca da substância incorruptível, e se dela procede toda a substância, tinha-me sido tirada, e o meu desejo não era ter mais certezas acerca de ti, mas sim ter mais firmeza em ti.” (*Conf.*, VIII, i, 1).

Contudo, no decorrer do oitavo livro, essa nova vontade desenvolve-se à medida que o autor é admoestado com as histórias contadas por Simpliciano e Ponticiano. Antes de ouvir os relatos das conversões, o início da nova vontade é caracterizado por Agostinho nos parâmetros daquilo que o agradava ou que o desagradava: “[...] e agradava-me o caminho, que é o próprio Salvador [...]”.¹¹² (*Conf.*, VIII, i, 1); “A mim, porém, desagradava-me o que fazia no mundo¹¹³ [...]”. (*Conf.*, VIII, i, 2).

As aspirações no início da nova vontade se constituem a partir do que o autor coloca como *placeo* (agradar) e *displaceo* (desagradar). Havia uma aprovação em seguir o caminho do cristianismo e uma desaprovação quanto à vida que o filósofo levava no mundo; porém, ainda não se firmava uma vontade mais forte. O autor justifica o fato de não se deleitar mais com o mundo “[...] por causa da tua doçura e da beleza da tua morada, que eu amei [...]”. (*Conf.*, VIII, i, 2). Ao afirmar que amou a doçura e a beleza da morada de Deus, Agostinho utiliza o verbo *diligo*¹¹⁴, o qual se remete a uma atitude de estima e consideração.¹¹⁵ Ainda não se formava um amor profundo a Deus que o levaria à firmeza que o autor desejava.

¹¹¹ *Conf.*, VIII, v, 10: “*uoluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te grátis colherem fruique te uellem, deus, sola certa iucunditas [...]*.”

¹¹² *Ibidem*, VIII, i, 1: “[...] *et placebat uia ipse saluator et ire per eius adhuc pigebat.*”

¹¹³ *Ibidem*, VIII, i, 2: “*mihi autem displicebat, quod in saeculo [...]*.”

¹¹⁴ *Ibidem*, VIII, i, 2: “[...] *prae dulcedine tua et decore domus tuae, quam dilexi [...]*.”

Até o presente momento, Agostinho apresenta estar ciente de que ele já havia encontrado a verdade e se agradava nela; conquanto, sua nova vontade se estabelecia apenas como uma preferência devido à certeza intelectual, e não como um amor que o moveria de fato à verdade: “E já tinha encontrado a pérola preciosa, e, vendendo tudo o que tinha, devia comprá-la, e hesitava.” (*Conf.*, VIII, i, 2).

Após ouvir o relato da conversão de Mário Vitorino, por Simpliciano, o filósofo reconhece a existência de uma nova vontade: “[...] a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti [...].”¹¹⁶ (*Conf.*, VIII, v, 10). E ao reconhecer, distingue a oposição entre as duas vontades que encontrara em si: “[...] estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si [...].” (*Conf.*, VIII, v, 10). Desta forma, o autor caracteriza sua nova vontade como espiritual e oposta aos desejos da carne; sobretudo, a sexualidade e a vanglória, que eram apontadas como principais empecilhos da luta entre as duas vontades.¹¹⁷

A nova vontade, designada como espiritual, referia-se ao desejo de servir a Deus sem interesses em receber algo em troca e também ao desejo de fruição. A vontade desinteressada, de servir gratuitamente, estava ligada ao desejo de fruição, que se refere ao desejo de assimilação a Deus, por meio da ascensão intelectual – pela via neoplatônica – e que exigiria de Agostinho um ato de esvaziamento de si, ou seja, uma entrega total e radical ao cristianismo (PIZZOLATO, 1994).

O relato de Simpliciano auxiliou Agostinho a designar a oposição entre suas vontades, entendendo que havia uma luta entre si. Além disso, o autor compreendeu que a sua nova vontade não era terrena, mas baseada na verdade espiritual, a qual era seguramente certa para o autor¹¹⁸. Todavia, Agostinho descreve sua nova vontade utilizando o verbo *condelector*¹¹⁹, o qual também traz a conotação de satisfação, se agradar em algo: “Em vão deleitava na tua Lei [...].”¹²⁰ (*Conf.*, VIII, v, 12). Mesmo após a compreensão de uma realidade espiritual que norteava sua nova vontade, ainda assim ela se manifestava nos parâmetros da satisfação e não do amor.

¹¹⁵ Cf. SILVA, Amós Coelho da. **Dicionário latino-português**. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹¹⁶ *Conf.*, VIII, v, 10: “*uoluntas autem noua, quae mihi esse coeperat, ut te gráti colherem fruique te uellem [...]*.”

¹¹⁷ Cf. Ibidem, VIII, i, 2: “[...] mas ainda estava profundamente preso à mulher [...].”

¹¹⁸ Cf. Ibidem, VIII, v, 11: “E já não havia aquela desculpa, com que costumava iludir-me a mim mesmo, de que, desprezando o mundo, ainda não te servia, porque eu tinha uma percepção insegura da verdade: pois já a tinha, e era segura.”

¹¹⁹ Cf. SILVA, Amós Coelho da. **Dicionário latino-português**. Petrópolis: Vozes, 2009.

¹²⁰ *Conf.*, VIII, v, 12: “*frustra condelectabar legi tuae [...]*.”

Somente após o relato de Ponticiano que a nova vontade passou a se manifestar além da satisfação. O ponto chave para que houvesse uma transição na vontade – de satisfação para amor – foi devido ao movimento de interioridade e reconhecimento de si:

Ponticiano contava isto e tu, Senhor, enquanto ele falava, voltavas-me para mim mesmo, arrancando-me das minhas próprias costas, onde eu me tinha posto, porque não queria ver-me, e colocavas-me diante do meu rosto, para que visse quão torpe eu era, quão disforme e sujo, impuro e coberto de chagas. (*Conf.*, VIII, vii, 16).

O reconhecimento de si consistia na identificação da dimensão do pecado, da culpa e responsabilidade pela sua condição. Para Agostinho, o pecado era definido como podridão, deformidade e morte¹²¹, oposto à sublimidade e perfeição de Deus, que é a vida. O reconhecimento de sua condição, oposta àquilo que buscava, foi possível mediante a um exercício dialético, de diálogo e reflexão. Agostinho compreendeu através da conversa com Ponticiano que a busca pela verdade pressupõe uma purificação moral. “No encontro com Ponticiano, Agostinho se vê tremendo diante da apreciação de seu estado de ânimo [...]. Roía-se e se impacientava em seu interior por não poder ser, em seu interior, o que queria ser de verdade.” (CAMPELO, 2013, p.79).

Foi a partir do entendimento de que a purificação moral era determinante para a fruição da verdade, que a nova vontade em Agostinho assume uma dimensão superior à apenas satisfação e aprovação do cristianismo. Ao ouvir os exemplos das conversões por Ponticiano, Agostinho passou a amar o que ouvia tanto quanto o odiava: “Então, quanto mais ardentemente amava aqueles cujos salutareis afetos ouvia falar, [...] tanto mais execravelmente me odiava a mim¹²² [...]” (*Conf.*, VIII, vii, 17). Diferente do verbo *diligo*, o qual utiliza pela primeira vez ao se referir ao amor que sentia pela doçura e beleza da morada de Deus¹²³, como uma estima e apreciação à verdade, nesta passagem o autor utiliza o verbo *amare*, o qual de fato se refere ao amor incondicional, de entrega. Agostinho realmente amou, ardentemente, o que ouviu em comparação à sua própria condição.

No entanto, o amor que caracterizou a nova vontade, após a conversa com Ponticiano, ainda não era suficiente para a fruição total, mas esclareceu a visão de Agostinho quanto à sua condição, que além do pecado identificado, houve o reconhecimento da postura de adiamento diante de uma certeza: “E estava convencido de que adiava, de dia para dia, o seguir-te a ti e apenas a ti, desprezando a esperança do mundo, porque não via nada de seguro para onde di-

¹²¹ Cf. *Ibidem*, II, 9-14.

¹²² *Ibidem*, VIII, vii, 17: “*tunc uero quanto ardentius amabam illos, de quibus audiebam salubres affectus, [...] tanto execrabilius me comparatum eis oderam [...]*”

¹²³ Cf. *Ibidem*, VIII, i, 2.

rigir os meus passos.” (*Conf.*, VIII, vii, 18). O fato de ter a certeza do caminho seguro que deveria seguir e ainda assim resistir gerou no filósofo um sentimento de vergonha e inquietação¹²⁴, a nova vontade, por si só, não era suficiente para vencer a velha vontade, que ainda o dominava pelo hábito.

Por fim, Agostinho caracteriza sua nova vontade através do embate com a velha vontade, momentos antes de sua conversão. Enquanto sua velha vontade sussurrava em seu interior, dizendo que ele não seria capaz de abandonar os velhos vícios, a nova vontade apresenta-se em uma atitude oposta, não de acusação, medo ou dúvida, mas de carinho e honestidade: “[...] abria-se-me a casta dignidade da continência, serena e não dissolutamente alegre, acariciando-me honestamente para que viesse e não hesitasse, e estendendo, para me receber e me abraçar, as piedosas mãos cheias de uma imensidão de bons exemplos.” (*Conf.*, VIII, xi, 27).

A nova vontade é que acalentava o coração de Agostinho a seguir todos os exemplos ouvidos de forma segura e certa. E mais do que apenas mostrar o caminho, o autor, antes de consolidar a vontade e adquirir a firmeza total, compreende que por si só não conseguiria realizar o desejo de seguir a continência, a não ser com o auxílio divino. A última caracterização da nova vontade antes da conversão mostra que, por mais forte e presente fosse, a existência da nova vontade não era suficiente para a fruição: “E ela ria-se de mim com riso animador, como se dissesse: ‘Tu não serás capaz do mesmo que estes, do mesmo que estas? Será então que estes e estas são capazes por si mesmos e não no Senhor seu Deus?’” (*Conf.*, VIII, xi, 27).

2.2.3 Liberdade da vontade

O embate entre a velha e a nova vontade requer uma análise da compreensão agostiniana acerca da liberdade da vontade. Se a vontade age como um movimento livre em direção a obter ou reter algo, por que a nova vontade em Agostinho não foi capaz por si só de levá-lo a fruir da verdade? Pode existir uma vontade que não seja livre?

Segundo Hannah Arendt (2002), o conceito de liberdade humana sofre uma alteração a partir da teologia cristã, pois no pensamento pré-cristão a liberdade era conceituada a partir do poder em realizar o fim desejado. Liberdade, no pensamento antigo, significava poder fazer o que quisesse, sem ser forçado por alguém ou qualquer impedimento. A liberdade denotava liberdade de movimento.

¹²⁴ Cf. *Ibidem*, VIII, vii, 18.

No neoplatonismo, a liberdade consistiria no Espírito que tende ao Bem: “[...] entre o Uno e a liberdade que se autopõe como absoluto Bem, o Espírito é livre no sentido de que o seu ato coincide com o querer o Bem [...]. Assim a alma se torna livre, quando tende, sem obstáculos, ao Bem, através do Espírito [...]” (REALE, 2014, p. 112). Para Plotino, a liberdade não se definiria apenas pelo ato externo, mas pelo pensamento e pela contemplação, chegando ao seu objetivo final que é o êxtase.

Contudo, a partir do cristianismo, São Paulo, na epístola aos Romanos¹²⁵, ao tratar da vontade sob a perspectiva de um duelo entre o querer e o não querer, exprime uma problemática à liberdade, pois para o apóstolo o querer não coincidia com o poder realizar. O problema enfrentado pelo apóstolo Paulo estava na dificuldade em cumprir a lei, pois “[...] a vontade de cumprir a lei ativa uma nova vontade, a vontade de pecar, e que uma vontade jamais existe sem a outra [...]” (ARENDT, 2002, p.236).

São Paulo trata seu problema nos termos das duas leis: a lei do espírito e a lei de seus membros, a carne¹²⁶. Por mais que quisesse cumprir a lei do espírito, a qual tinha por certo ser a verdade, a lei dos seus membros o impedia de fazer o bem que queria, mesmo que desaprovasse tal atitude. O apóstolo tinha convicção de que seu obstáculo era o pecado, e este compelia sua vontade a praticar o mal desaprovado por si. São Paulo contrapõe os conceitos antigos de liberdade ao mostrar que poderia realizar o mal, mesmo desejando o bem.

Ao tratar a problemática da liberdade da vontade nos termos da lei, é importante notar que, para São Paulo, a existência de uma lei subentende-se obediência. A lei divina permite a liberdade humana, que permite ao homem a escolha em obedecer ou desobedecer à lei. O homem é livre para querer ou não querer, para obedecer ou para desobedecer. Da mesma forma, que o primeiro homem, Adão, foi livre para obedecer ou não a lei dada por Deus de não comer o fruto de determinada árvore no jardim. O cumprimento da lei como uma atitude de obediência, que implica em uma escolha livre, remete-se ao pecado original, que foi um pecado de desobediência, ou seja, uma expressão da livre vontade humana (JEANMART, 2005).

A problemática de São Paulo apresenta duas realidades: a vontade é livre, pois pode escolher entre querer e não querer, obedecer ou desobedecer; contudo, o querer fazer o bem não é sinônimo de poder realizar, ou seja, a vontade não possui a liberdade de movimento. Agostinho, leitor do texto paulino, identificou-se com as realidades apresentadas na *Carta aos Romanos*, sobretudo com a luta entre o querer e o não querer: “Assim, compreendia, por ex-

¹²⁵ Cf. Rm, 7, 14-24

¹²⁶ Cf. Rm, 7,23: “Sinto, porém, nos meus membros outra lei, que luta contra a lei do meu espírito e me prende à lei do pecado, que está nos meus membros.” (CARTA AOS ROMANOS. In: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995).

periência própria, aquilo que lera – de que modo a carne tem desejos contra o espírito e o espírito contra a carne [...]” (*Conf.*, VIII, v, 11). O filósofo distingue o querer e o poder, conforme explana em *De spiritu et littera* XXXI, 53:

O querer e o poder são dois conceitos diferentes, de sorte que nem o que quer pode nem o que poder quer. Assim como algumas vezes podemos o que não queremos. Considerando a evolução dos termos “vontade” (*uoluntas*) deriva de “querer” (*uelle*), enquanto o “poder” está ligado a “poder” (*posse*). Assim o que quer tem vontade, e o que pode tem poder. Mas, para que o poder realize alguma coisa, necessita do concurso da vontade. Pois não se costuma afirmar que alguém fez algo pelo seu poder, se o fez involuntariamente. [...] O que mais acrescentaremos? Não dizemos algumas vezes que existe este poder, quando à vontade se junta a faculdade de praticar? **Daí o dizer-se que alguém tem poder, quando faz o que quer e não faz o que não quer** (grifo nosso).

O duelo que o apóstolo Paulo atribuiu à carne e ao espírito, Agostinho descreve nos termos de sua velha vontade, consequência do pecado de Adão, e de sua nova vontade, que surgiu a partir do conhecimento de Deus e da aprovação em segui-lo. A velha vontade já estava consolidada pelo hábito, *consuetudo*, e o prendia em dura servidão¹²⁷; não obstante, sua nova vontade crescia ao ponto de não haver dúvidas quanto à verdade e amar a decisão de quem de fato já havia se entregado ao caminho seguro do cristianismo. Embora o autor afirmasse que “[...] estava mais naquilo que em mim aprovava do que naquilo que em mim não aprovava.” o “[...] hábito, de dentro de mim, tornara-se mais obstinado contra mim, porque, querendo, eu tinha chegado aonde não queria.” (*Conf.*, VIII, v, 11).

A expressão “*quoniam uolens quo nollem perueneram*”¹²⁸ designa a falta de poder da vontade, pois mesmo tendo o querer (*uelle*), o autor fazia o que não queria (*nolle*). O conflito acontece entre *uelle* e *nolle*, pois, segundo a definição do autor, fazer o que não quer e não fazer o que quer são evidência da falta de poder. Para exemplificar a luta entre o querer e o não querer, o autor utiliza alguns exemplos sobre as ações de seu corpo e de sua alma. Agostinho escreve:

Se arranquei cabelo, se bati na fronte, se apertei os joelhos com os dedos entrelaçados, fi-lo porque quis. Podia, no entanto, querer e não o fazer, se me não obedecesse a capacidade de os membros se moverem. Fiz tantas coisas em que querer e poder não eram o mesmo: e não fazia aquilo que, com incomparável afeto, me agradava mais, e que logo que o quisesse, o poderia fazer, porque, logo que o quisesse, o queria inteiramente. Pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, e o próprio querer já era fazer; e contudo não era feito, e o corpo obedecia à mais tênue vontade da alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedecia a si mesmo para, apenas na sua vontade, pôr em prática a sua grande vontade. (*Conf.*, VIII, viii, 20).

¹²⁷ Cf. *Conf.*, VIII, v, 10.

¹²⁸ *Conf.*, VIII, v, 11: “[...] querendo, eu tinha chegado aonde não queria.”

Donde vem esta monstruosidade? E porquê isto? O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência. O espírito manda que a mão se mova, e a facilidade é tanta que a custo se distingue a ordem da sua execução: e o espírito, e a mão corpo. O espírito manda que o espírito queira, e não sendo outra coisa, todavia não obedece. Donde vem esta monstruosidade? E porquê isto? Manda, repito, que queira, ele que não mandaria se não quisesse, e não faz o que manda. Mas não quer totalmente: portanto, não manda totalmente. (*Conf.*, VIII, ix, 21).

No primeiro texto, Agostinho observa que, diante da hesitação que estava, fez muitos gestos com seus membros, como arrancar cabelos, bater na fronte e apertar os joelhos, que só não o faria se fosse impedido ou pela ausência de seus membros ou por alguma debilidade. Tudo o que fez foi porque quis. Logo, o autor percebe que o querer e o não realizar só seriam possíveis caso a capacidade dos seus membros fosse limitada. Da mesma maneira, o filósofo identifica outras situações em que o querer não era o mesmo que o poder fazer, como o desejo de se entregar ao cristianismo e sua incapacidade de realizar.

No segundo texto, o autor verifica que o seu espírito, ao mandar no corpo, é obedecido. Quando o espírito ordena que a mão se mova, ela facilmente obedece, de forma que a ordem mal se distingue da execução. Contudo, o espírito manda em si mesmo e encontra resistência. Há a percepção de que a vontade é capaz de decidir e desejar algo, porém é incapaz de executar o desejo pretendido.

O autor entende que para a vontade se estabelecer como querer e também realizar, ela precisa ter um querer total, um querer que coincide com o fazer. A resistência encontrada na própria alma é designada pelo filósofo como uma monstruosidade (*monstrum*). Há uma falha na vontade, pois interiormente, a vontade só seria suficiente, se o querer estivesse ligado ao poder. A vontade não consegue transformar seu desejo em ação, pois nela há uma dissociação paradoxal, uma cisão, que aponta para uma enfermidade (SOLIGNAC, 1996).

A falha na vontade como uma enfermidade, uma doença da alma, pode ser explicada através dos hábitos consolidados da velha vontade. No entanto, entende-se que a velha vontade não se constitui apenas dos pecados individuais, mas é uma consequência da concupiscência, decorrente do primeiro pecado de Adão. Esta concupiscência afeta diretamente o poder da vontade, o livre movimento, a íntima relação entre o querer e o poder.

O autor compreende que sua vontade é livre para querer e para não querer: “Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, tal como há muito decidira, era eu quem queria, era eu quem não queria, era eu.” (*Conf.*, VIII, x, 22). Agostinho reconhece que sua vontade é livre, pois possui o *liberum arbitrium*. O livre-arbítrio que exprime

uma decisão sobre determinada ação denota responsabilidade diante do ato voluntário. Não há impedimento quanto ao ato de deliberar, é sempre o sujeito quem o faz voluntariamente.

Johannes Brachtendorf (2012) explica que Agostinho ao se referir a *uoluntas* como uma faculdade da alma, muitas vezes a distingue da noção de *uoluntates*, que seriam as aspirações, ou intencionalidades, da *uoluntas*. Esta determina as aspirações (*uoluntates*) aprovando ou as reprovando, e isto o faz através do *liberum arbitrium uoluntatis*, o livre-arbítrio da vontade, que é a responsabilidade do indivíduo diante de suas ações. O *liberum arbitrium uoluntatis* apresenta um traço decisório¹²⁹, pois determina o que a vontade irá se opor ou aceitar de acordo com suas inclinações e aspirações.

Entretanto, apesar da vontade possuir o livre-arbítrio, a enfermidade causada pela concupiscência não permite que a vontade realize o bem que quer, impelindo-a a fazer o mal que não quer. Após o pecado original, o homem perdeu a liberdade que outrora tinha de realizar o bem pretendido sem impedimentos. Mesmo tendo a livre capacidade de decisão, o homem não possui a liberdade, pois após o pecado de Adão, houve um impedimento que escraviza a vontade na cadeia que envolve a *uoluntate perversa*, a *libido*, a *consuetudo* e a *necessitas*.

A distinção entre livre-arbítrio (*liberum arbitrium*) e liberdade (*libertas*) é clara no pensamento agostiniano, sendo a liberdade o bom uso do livre-arbítrio (GILSON, 2010). O livre-arbítrio pós-adâmico possui uma natureza livre para deliberar sem impedimentos; contudo, permanece presa em um paradoxo que Agostinho explica através de sua interpretação dos textos paulinos.¹³⁰ “Assim, de onde vem, nesse livre-arbítrio, tal ausência de liberdade? Do pecado, que São Paulo nos ensina ser uma defecção original de nossa vontade.” (p.309).

Adão possuía a liberdade para fazer o bem e de utilizar corretamente o seu livre-arbítrio, ou seja, tendendo-o para os bens eternos. Ao preferir amar os bens inferiores, como punição pela desobediência e por sua escolha livre de inverter a ordem estabelecida por Deus, perdeu a liberdade. Logo, todos os homens carregam em si a punição do primeiro pecado, e não possuindo a liberdade, pela força da própria vontade são incapazes de realizar o bem.

¹²⁹ John M. Rist (1997) entende que a noção de liberdade, ao se falar de *liberum arbitrium uoluntatis*, não denota uma vontade livre, mas sim uma livre escolha da vontade.

¹³⁰ Cf. GILSON (2006, p.385-386) “Aqui também, são Paulo e santo Agostinho são o ponto de partida do progresso. A *Epístola aos romanos* havia distinguido claramente o querer da sua eficiência, porque um independe do outro: “*Nam velle adjacet mihi; perficere autem bonum non invenio*” (7, 18). Essa distinção adquire em santo Agostinho a forma mais precisa do *uelle* e do *posse*. A partir desse momento, nenhuma ambiguidade é possível, porque, falando em absoluto, querer não é poder e vice-versa. Mas subsiste outra dificuldade. Distinguindo radicalmente o poder do querer, terminar-se-ia subtraindo a *potestas* à *uoluntas*, de sorte que, na medida em que ela se define pelo poder de fazer o que se quer, a nova liberdade se encontraria inteiramente fora do alcance da vontade.”

“[...] criado livre, o homem pecou pelo poder que tinha de pecar, mas esse poder não fazia parte da sua liberdade verdadeira, que era a de não pecar'. Em outros termos, a liberdade do homem era a de um querer criado livre da servidão do pecado; portanto seu livre-arbítrio era ao mesmo tempo um poder eficaz. Esse livre-arbítrio abdicou do seu poder, pecando; diremos que essa abdicação é constitutiva da sua liberdade? Uma liberdade que se diminui, mesmo se livremente, é infiel à sua essência; o ato livre, pelo qual ela se torna menos livre, trai sua própria liberdade. É por isso que, precisamente porque todo querer é um poder, toda diminuição do poder de querer diminui a liberdade do livre-arbítrio. A verdadeira potência é a de querer eficazmente o bem; depois de ter feito o mal, a vontade fica livre de querer o bem, mas não de fazê-lo, logo, ela não é mais que uma liberdade mutilada.” (GILSON, 2006, p.387-388).

Agostinho entende a estrita associação entre a impotência de sua vontade, a ausência de liberdade, e o livre pecado de Adão: “E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão.” (*Conf.*, VIII, x, 22). As aspirações da vontade, por causa da hereditariedade do pecado original, tendem para a perversidade. Era esta a razão da luta entre a velha vontade e a nova vontade, que por si só, não seria suficiente para superar as inclinações pecaminosas.

A luta travada entre suas aspirações levou a um novo entendimento do conceito de conversão. Para Agostinho, a conversão significava “uma libertação da vontade da coerção de desejar o mal.” (BRACHTENDORF, 2012, p.166). A conversão para Agostinho significava atingir a liberdade para realizar o bem; ademais, significava uma consolidação de sua vontade que se cindia, destruindo sua alma.¹³¹ À conversão era atribuído um significado de cura da mais profunda enfermidade de seu interior: a cisão de sua vontade.

2.3 A VONTADE CINDIDA COMO DOENÇA DA ALMA

No decorrer da narrativa de sua conversão, Agostinho interpretou a problemática de sua vontade, ou seja, o duelo entre velha e a nova vontade, em comparação à ilustração do sono: “[...] docemente me oprimia o fardo do mundo, tal como costuma acontecer com o sono, e os pensamentos com que meditava em ti eram semelhantes aos esforços dos que querem acordar, os quais, todavia, vencidos por um sono profundo, voltam a mergulhar nele” (*Conf.*, VIII, v, 12).

A ilustração é significativa para a compreensão da luta pela qual o autor passou, comparando a velha e a nova vontade com um peso e com um esforço. A primeira vontade é comparada com o peso físico do sono e a segunda com o esforço racional, de manter-se acordado.

¹³¹ Cf. *Conf.*, VIII, v, 10: “[...] estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutavam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma.”

Agostinho diz que “[...] não há ninguém que queira dormir sempre, e, no perfeito juízo de todos, é preferível estar acordado, e todavia quase sempre o homem adia o sucumbir do sono, quando tem nos membros um pesado transpor [...]” (*Conf.*, VIII, v, 12). Para levantar-se do peso do sono é necessária uma força racional que entende a necessidade de manter-se acordado.

Da mesma forma que nessa ilustração o indivíduo sente prazer no sono mesmo sabendo que já era hora de levantar, Agostinho comprazia-se na sua concupiscência mesmo com a certeza de que era melhor entregar-se ao amor divino. A comparação refere-se principalmente à persuasão do hábito da velha vontade e à verdade da nova vontade. O peso do sono é a força do prazer no hábito, a concupiscência, *cupiditas*¹³², que persuade o intelecto. Já a nova vontade alude ao amor, a *caritas*, que é “[...] o amor pelo qual se ama o que se deve amar.” (GILSON, 2007, p.262).

A distinção entre as duas vontades é compreendida nos termos do amor, sendo uma guiada por um amor que tenderia aos bens inferiores, pela *cupiditas*; e outra guiada pelo amor *caritas*, que tende para o bem eterno, Deus.¹³³ Amor e vontade são compreendidos na relação entre peso e movimento. Para Agostinho, “em cada alma, como em cada corpo, há um peso que a arrebatava incessantemente e move-a continuamente a buscar o lugar natural de seu repouso; isto é o amor” (p.256-257). O filósofo afirmou:

O corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. O azeite deitado na água sobre ao de cima da água, a água deitada no azeite desce para debaixo do azeite: levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que seja levado¹³⁴. (*Conf.*, XIII, ix, 10).

O amor é o peso que move a alma ao seu lugar de repouso; a vontade é o movimento livre da alma em direção a um bem. Se a alma tem uma tendência natural a buscar o seu lugar de repouso, ela ficará inquieta enquanto não o encontrar¹³⁵, ela está em constante movimento tendendo para os bens os quais considera poder repousar. A problemática do duelo entre as

¹³² Cf. *Conf.*, VIII, v, 12: “*ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere* [...]”. Neste texto, o sentido de *cupiditas* refere-se à concupiscência, em oposição à *caritas*. Contudo, nos textos agostinianos o termo *cupiditas* pode-se referir tanto ao amor pelas coisas transitórias (Cf. *De div. Quaest.*, 83, XXXIII), em seu sentido mais comum, como o desejo em si (*Civ.dei.*, XIV, vii, 2), que poderia ser uma boa cupidez de acordo com o objeto amado.

¹³³ Cf. nota 75

¹³⁴ *Conf.*, XIII, ix, 10: “*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror.*”

¹³⁵ Cf. *Conf.*, I, i, 1.

duas vontades está, sobretudo, no objeto do amor. O amor determinará as aspirações da vontade. Um amor bom resultará em uma vontade boa, caso contrário, a vontade tenderá para o mal. Na ilustração do sono, o amor bom, *caritas*, é o amor que tende para Deus, o amor contrário à irracionalidade do hábito, que não busca o *uti*, mas sim o *frui*¹³⁶; ou seja, não ama determinado objeto para si ou por si, mas ama a Deus por querer o bem de Deus (GILSON, 2007).

Em Agostinho, a existência de duas vontades decorria da existência de dois amores. Todavia, a identificação das duas vontades, uma que aspira para o bem e outra para o mal, suscitou em Agostinho uma inquietação quanto à origem desse problema, o qual chamou de monstruosidade (*monstrum*). A monstruosidade estava no fato de querer e não poder, de o espírito mandar no corpo e ser obedecido, porém mandar em si mesmo e não obter resposta. Além da compreensão da existência das duas vontades, o problema estava na impotência da vontade que tendia para o bem: “[...] existem duas vontades, porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra¹³⁷.” (*Conf.*, VIII, ix, 21).

Dessa forma, Agostinho analisa a origem da problemática das duas vontades e da impotência da vontade através de duas reflexões. A primeira reflexão é uma tentativa de refutação da doutrina dos Maniqueus quanto à explicação das duas naturezas, as quais decorreriam as duas vontades, uma para o bem e outra para o mal. O autor quer se afastar da posição maniqueísta que, teoricamente, explicaria o conflito entre as duas vontades, partindo do pressuposto de que o homem teria duas almas. A segunda reflexão é a explicação da impotência da vontade, através do argumento da vontade cindida; isto é, o que a priori foi chamado de monstruosidade seria uma doença da alma, decorrente do pecado de Adão. E, diferente da posição maniqueísta, as duas vontades são explicadas no sentido de duas aspirações (*uoluntates*) decorrentes da cisão de uma única vontade (*uoluntas*).

2.3.1 O maniqueísmo e as duas vontades

A doutrina maniqueísta entende a constituição do homem a partir de duas naturezas, uma boa e outra má. Essa ideia é baseada nos dois princípios opostos e em dualidade que re-

¹³⁶ Cf. *Doc. Crit.*, I, iv, 4: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.” Através da distinção entre os objetos que foram feitos para fruição e os que foram feitos para o uso, Agostinho enfatiza o problema, o qual atribui ser um excesso ou um abuso, de se fruir das coisas que foram feitas para usar; isto é, fruir dos bens inferiores em detrimento dos bens eternos.

¹³⁷ *Conf.*, VIII, ix, 21: “*et ideo sunt duae uoluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri.*”

gem o mundo: o princípio do Bem, ou da Luz, e o princípio do Mal, das Trevas. A constituição do homem é afetada por esses princípios antagônicos que governam o mundo, sendo a alma iluminada pelo Bem e o corpo como parte do princípio do Mal. Logo, todo mal existente no mundo seria procedido do princípio das Trevas, eximindo de Deus a responsabilidade pelo mal, e justificando as ações más nos homens como decorrentes de sua realidade corpórea.

No âmbito do desejo, o maniqueísmo explicaria a existência das duas vontades como consequência das duas naturezas que constituem o homem, sendo as aspirações pelo mal consequência da natureza má e as aspirações pelo bem vindas da natureza boa. A principal implicação deste pensamento está na negação de que a existência do mal é atribuída à perversidade da vontade e sua relação com o livre-arbítrio, mas sim é atribuída à natureza má que coexiste com a natureza boa, considerando o homem não culpado pelas suas ações. Sendo assim, não existe mal moral no maniqueísmo, admite-se apenas o mal ontológico que não diz respeito à responsabilidade humana. Agostinho explica essa teoria dizendo que:

Pelo fato de certas coisas trazerem infortúnio, e outras produzirem deleite, querem eles que Deus seja o autor não do que os aborrece, mas somente do que lhes agrada. Escravizados por seus costumes e prisioneiros dos laços carnaís, sustentam que no mesmo corpo habitam duas almas: uma divina que, naturalmente, é como Deus, e outra oriunda da raça das trevas, a qual não foi criada por Deus. Ele não a produziu nem a repeliu. Essa alma, porém, mantém sua própria vida, sua terra, suas produções e animais. Enfim, possui seu reino e um princípio coeterno. Em certo momento, ela rebelou-se contra Deus, que não tendo como fazer, nem encontrando a maneira de resistir a essa hostilidade, levado pela necessidade, enviou-a à terra. Foi certa partícula de sua própria substância e mistura que - segundo esse desvario - teria neutralizado a força adversa e fabricado o mundo. (*Vera. rel.*, I, ix, 16).

Dessa forma, o pecado é explicado na junção das duas almas, de maneira que a alma boa não é responsável pelo mal, pois coexiste com a alma má por uma questão de necessidade. Logo, todo mal praticado é involuntário e inevitável. O duelo entre as duas vontades, vivenciado por Agostinho, seria explicado pelo maniqueísmo como algo natural do mundo corpóreo e não resistido. As ações boas conviveriam com as ações más, sem que houvesse um pesar e culpa sobre o homem diante de sua realidade. Foi dessa maneira que Agostinho relacionou-se com seu pecado, durante seu tempo envolvido com o maniqueísmo. De acordo com Peter Brown (2012), Agostinho, enquanto maniqueísta, “[...] pôde desfrutar do consolo muito real de que, apesar de toda a sua intensa ambição, do inquietante envolvimento com sua concubina [...] ao menos a parte boa dele permanecia integralmente não conspurcada.” (p.62).

Entretanto, nos momentos anteriores à sua conversão, Agostinho já estava ciente da inviabilidade dessa doutrina e preocupou-se em afastar-se de suas interpretações. Reconhecendo sua condição enferma e a fraqueza de sua vontade, o autor admite que o seu ato de de-

liberar era livre: “Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, [...] era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu.”¹³⁸ (*Conf.*, VIII, x, 22). O filósofo enfatiza o termo “eu” (*ego*) com o propósito de elucidar que a sua decisão de querer ou não querer era de responsabilidade pessoal. A reiteração enfática indica que a culpa pelos seus pecados não era de responsabilidade divina, nem decorrente de outra natureza, mas sim individual.

Em sua obra *De duabus animabus*, Agostinho aponta a definição da vontade como um movimento livre da alma.¹³⁹ No contexto em que trata da vontade, o autor enfatiza que todo pecado é voluntário, e o pecado se encontra na vontade humana. Ao retomar o pecado de Adão, o filósofo salienta que a transgressão do mandamento divino no Éden foi cometida voluntariamente, sem imposição de uma força externa ou de uma outra natureza. Não havia como pecar sem que houvesse uma vontade, uma vez que o homem possuía o conhecimento da ordenança de Deus. Na mesma obra, Agostinho define o pecado como a vontade de manter ou obter aquilo que a justiça proíbe.¹⁴⁰ Enquanto os maniqueus eximiam a responsabilidade humana em relação ao pecado, Agostinho não vê como desassociar o pecado da responsabilidade do homem, que decorre de uma vontade que se movimenta sem coerção.

Nesse sentido, embora a decisão de querer e não querer fosse particular ao autor, a deliberação suscitava um sofrimento de sua própria mente, e não de uma outra mente: “[...] e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente.” (*Conf.*, VIII, x, 22). Assim, Agostinho concentra seus desejos, amores, culpa e sofrimento em uma única mente e, por conseguinte, em uma única natureza; refutando a tese maniqueísta. A ausência de uma liberdade de poder na vontade humana não se explica pela existência de uma natureza alheia, mas sim através do hábito consolidado (PIZZOLATO, 1994).

Ademais, a fraqueza da vontade e a ausência de liberdade são explicadas além do hábito (*consuetudo*), pois este caracteriza-se por ações repetidas mediante deliberações livres. A problemática da vontade é concebida por um pecado anterior aos pecados individuais e, conseqüentemente, mais livre: “E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão.” (*Conf.*, VIII, x, 22). A hereditariedade do pecado de Adão é apontada como a causa da inoperância da

¹³⁸ *Conf.*, VIII, x, 22: “ego cum deliberabam, ut iam seruirem <domino deo> meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui uolebam, ego, qui nolebam; ego eram.”

¹³⁹ *Duab. an.* 10,14

¹⁴⁰ *Ibidem*, 10, 15: “Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat”.

vontade; por esta razão, a vontade perversa estava presa em uma cadeia de hábitos e vícios que não seria superada pelas forças da nova vontade.

A argumentação contra o pensamento maniqueísta prossegue questionando a existência de apenas uma natureza boa e outra má. Seguindo a visão dessa filosofia, se porventura alguém tiver dúvidas sobre duas situações em que ambas parecem más, já não serão apenas duas naturezas que deliberam, sendo que apenas uma é voltada para o mal. “[...] se são tantas as naturezas contrárias quantas as vontades que a si mesmas resistem, já não serão duas as naturezas, mas várias.” (*Conf.*, VIII, x, 23). Agostinho pretende mostrar que a vontade pode se voltar para inúmeros objetos, tantos bons quanto maus; o que, para um maniqueísta, requeria inúmeras naturezas, boas e más.

Para elucidar essa questão, Agostinho utiliza o exemplo no qual existiriam duas possibilidades de escolha, ir ao teatro ou ir a uma Igreja Católica, sendo que ambas, para um maniqueísta, são consideradas decisões más. Se há dúvidas entre duas decisões erradas, já não são duas naturezas, uma boa e outra má, que deliberam, mas sim duas naturezas más. Logo, não há limite para as possibilidades de escolhas, as dúvidas poderão abarcar inúmeras decisões más, como inúmeras decisões boas; como, por exemplo, “[...] quando alguém delibera se há de matar um homem com veneno ou com um punhal, [...] se é bom deleitarmo-nos com a leitura do Apóstolo, ou com um austero salmo [...]” (*Conf.*, VIII, x, 24). Agostinho desconsidera a existência de duas naturezas para justificar a luta entre as duas vontades. O autor afirma:

Se todas essas coisas deleitam-se igualmente, em simultâneo e num mesmo momento, não é verdade que as diferentes vontades dividem o coração do homem, quando deliberamos sobre o que é preferível escolher? E todas são boas e lutam entre si, até que seja escolhida uma coisa, graças à qual seja reduzida a uma só toda a vontade, que se dividia em várias. Assim também, quando a eternidade deleita na parte superior de nós mesmos, e o prazer do bem temporal nos amarra na parte inferior, é a mesma alma que quer isto ou aquilo não com a vontade toda, e por isso dilacera-se em penoso sofrimento, quando prefere a eternidade por causa da verdade, não abandonando o prazer por causa do hábito. (*Conf.*, VIII, x, 24).

Com isto, Agostinho afasta-se do dualismo maniqueísta para justificar a problemática de sua vontade, e compreende que existe apenas uma alma que delibera entre as inúmeras possibilidades de escolha. O autor entende que são as aspirações (*uoluntates*) contrárias da alma que geram a cisão em sua vontade (*uoluntas*). Como resultado de uma vontade cindida, entre as aspirações que foram denominadas como a velha e a nova vontade, está o dilaceramento da alma; isto é, o penoso sofrimento que a alma carrega por não conseguir pelas forças

da vontade realizar o bem. Além disto, a imputação da culpa do pecado mais livre de Adão está por trás da ausência da liberdade da vontade, fazendo com que o querer não seja poder.

2.3.2 A cisão de uma única vontade

Afastando-se da perspectiva maniqueísta, Agostinho encontra a origem da problemática em sua vontade a partir de duas compreensões. A primeira entende que a luta entre a velha e a nova vontade é causada por uma cisão em sua *uoluntas* e que não há duas vontades (*uoluntas*), no sentido de duas almas, mas sim aspirações (*uoluntates*) contrárias que lutam entre si. A diferença do pensamento agostiniano em relação à doutrina maniqueísta é que não se tratam de duas naturezas, ou duas almas conflitantes, mas de uma vontade cindida entre à obediência aos hábitos (*consuetudo*) e à obediência às novas aspirações para o bem (PIZZOLATO, 1994). A segunda compreensão analisa a cisão na vontade como uma doença da alma, uma enfermidade que teve início no Éden, com o pecado de Adão, e que afetou toda a humanidade. Por conseguinte, a doença da alma necessita de uma cura que esteja além da própria vontade, pois esta não pode curar a si mesma.

Considerando a enfermidade da alma, responsável pela cisão na vontade, Agostinho ressalta: “Era esta a minha doença e torturava-me [...]” (*Conf.*, VIII, xi, 25). Sua doença era quando a alma “[...] prefere a eternidade por causa da verdade, não abandonando o prazer por causa do hábito.” (*Conf.*, VIII, x, 24). Preferir o eterno, mas não abandonar o transitório, por estar preso em uma cadeia de vícios gerada pelo hábito, era a expressão de sua cisão, que o torturava, causava sofrimento e inquietação. Os sintomas observados pelo autor durante sua narrativa são assimilados no presente momento do texto como reflexo de sua enfermidade, que já fora identificada como herança da filiação adâmica.

Diante dele se apresentava a realidade de si mesmo: tal qual é, do que não gosta, por um lado; por outro lado, a direção à qual quer ir, mas pela qual não se decide, porque não quer plenamente ou pensa que não pode. Em seu interior, medem-se duas dimensões – *duae uoluntates*: uma, a que sempre está conosco, a conservadora; outra, a nova, a *noua uoluntas*. O homem velho e o homem novo se medem nestas duas dimensões humanas; o primeiro, lançando a pessoa em direção à soberania do *instinto/paixão* inferior; e o segundo, puxando dessa paixão em direção aos valores perenes do espírito. Entre as duas se travava uma luta feroz [...]. (CAMPELO, 2013, p.79).

A cisão na vontade pode ser definida como a ausência de um querer total, quando em parte quer e em parte não quer; ou seja, o querer e o poder não são as mesmas coisas, pois não há um querer pleno: “[...] não quer totalmente: portanto, não manda totalmente. [...]”. Por isso

não manda por inteiro; logo, aquela coisa que manda não existe. Pois, se fosse inteira, não mandaria que existisse, porque já existiria. (*Conf.*, VIII, ix, 21). Dessa forma, como pode uma vontade possuidora do livre-arbítrio não atingir a totalidade do querer, sendo que ela é livre?

Platão compreendia a ausência de forças para se resistir a uma tentação ou não conseguir executar determinadas ações não como um problema volitivo, mas sim cognitivo. A avaliação que o indivíduo faz diante de sua ação é errônea, quando considera apenas os benefícios em curto prazo, sem levar em conta as consequências futuras (BRACHTENDORF, 2012). Contudo, Agostinho analisa a questão da fraqueza no autodomínio como um problema volitivo, uma vez que toda sua parte cognitiva estava ciente da verdade e inclusive da efemeridade de seus prazeres.

Por esta razão, Agostinho concebe que, o que a princípio parecia uma monstruosidade, era na verdade uma doença de sua alma: “Portanto, não é uma monstruosidade em parte querer e em parte não querer, mas uma doença do espírito, porque ele, carregado com o peso do hábito, não se ergue completamente, apoiando na verdade.” (*Conf.*, VIII, ix, 21). Não obstante, a doença da alma é caracterizada pela sua hereditariedade¹⁴¹, pois todos os homens a carregam a partir de Adão. A doença, vista na perspectiva de uma inclinação para o mal, ou uma perversidade na vontade, aumenta à medida que os vícios são alimentados pelo hábito, gerando a cadeia a qual Agostinho cita como que o prendia em “dura servidão” (*Conf.*, VIII, v, 10).

Dessa forma, entende-se que a condição decaída do homem afetou diretamente a liberdade do homem e as manifestações do livre-arbítrio da vontade. Se a *libido* é uma expressão da concupiscência, resultante do pecado de Adão, a *consuetudo* é a confirmação dessa concupiscência (SOLIGNAC, 1994). Sendo a concupiscência um desregramento das aspirações da vontade, a *libido* não mais desfruta de um livre-arbítrio possuir de uma liberdade para o bem, mas de um *arbitrium* corrompido pela concupiscência. Esta é a manifestação da cisão na vontade: por mais que haja boas aspirações, o *arbitrium* inclinará a vontade para as aspirações más.

Antes da compreensão acerca da cisão na vontade, Agostinho identificou a sua luta na perspectiva das duas leis, a do espírito e a da carne, conforme lera nos textos paulinos: “Assim compreendia, por experiência própria, aquilo que lera – de que modo a carne tem desejos contra o espírito e o espírito contra a carne [...]” (*Conf.*, VIII, v, 11). Pizzolato (1994) enfatiza que apesar da afirmação de Agostinho não se inserir nos seus escritos teológicos, o autor se

¹⁴¹ Pizzolato (1994) destaca que a perversidade da vontade é legado do pecado de Adão e a concupiscência está presente desde o nascimento da criança. Em *Confissões*, Agostinho menciona a filiação adâmica (cf. *Conf.*, VIII, x, 22) como causa de sua vontade cindida; porém, tratará a questão com mais ênfase posteriormente em seus tratados anti-pelagianos.

depara com uma coincidência entre sua experiência pessoal e o que lera nos escritos de São Paulo. Ademais, Johannes Brachtendorf (2012) ressalta que após compreender que a problemática de sua fraqueza estava na cisão de sua vontade, Agostinho se opõe a uma possível leitura dualista desses textos, não se tratando de uma separação entre espírito e corpo, mas enfatiza a totalidade e individualidade do ser: uma só pessoa e uma só vontade.

O que São Paulo trata na Epístola aos Romanos pode ser sintetizado na problemática do cumprimento da lei mediante a vontade. Para o apóstolo, a lei não poderia ser cumprida, pois a sua vontade em cumprir a lei ativava outra vontade, a vontade de pecar, e ambas coexistiam (ARENDT, 2002). Para Agostinho, sua vontade inicial sempre foi inclinada para o pecado, considerando sua filiação em Adão, e a nova vontade que se estabeleceu após sua compreensão do cristianismo não superaria a sua velha vontade por causa da cadeia na qual ele se encontrava. Se houvesse um dualismo entre duas forças distintas, como afirmavam os maniqueus, a força regida pelo Bem superaria a força contrária por si só. Contudo, não é o que o autor experimentou, visto que a vontade para o bem era manifestada pela fraqueza e não pela força.

A explicação plausível admitida pelo filósofo estaria em reconhecer que a humanidade pós-adâmica sofreu uma corrupção após a queda. Considerando a criação humana como imagem de Deus, o homem carrega em si aspectos da Trindade, na tríade ser, forma (*species*) e ordem (MORESCHINI, 2013).¹⁴² Após a queda de Adão, esses aspectos foram atingidos pelo pecado, sofrendo uma deformidade, sobretudo na ordem, uma vez que o pecado desordenou os estamentos instituídos na criação divina. Com a desordem também na alma humana, o *arbitrium* da vontade foi afetado, invertendo a ordem dos bens os quais a alma se inclinaria. “Ora, o que a ordem quer em toda parte e sempre é que o inferior esteja submetido ao superior.” (GILSON, 2010, p.249). A cisão na vontade ocorre justamente pela inversão da ordem, atribuindo ao inferior a superioridade que não lhe é devida.

A vontade, que impulsiona o movimento da alma, atua juntamente com a razão e com a memória, as quais apresentam à vontade as realidades que poderão ser desfrutadas. Quando essas três faculdades se voltam para conhecer e amar as realidades superiores, eternas e imutáveis, a alma realiza o movimento ordenado, amando o que se deve amar. Contudo, a alma também está relacionada às realidades temporais, por estar presente no corpo, sendo possível à vontade escolher uma realidade que não esteja de acordo com a razão. A alma que opta por uma realidade inferior se dirige para o nada, que é a origem e o destino dos bens inferiores,

¹⁴² Cf. *Vera. rel.*, 17, 79 – 18,81

causando assim a sua corrupção (VARGAS, 2014). Logo, a corrupção não está nos bens, mas sim no movimento livre da vontade.

Pode-se afirmar que a causa da cisão da vontade está na própria vontade, que por uma deliberação livre inverteu a ordem natural da criação. Seria natural a alma dirigir-se aos bens eternos; portanto, o natural torna-se um problema moral, por ser resultado de um movimento livre e consciente da vontade. A consequência deste mal que se originou com Adão e corrompeu a humanidade é que, a partir de então, a vontade perde o seu poder sobre suas aspirações, pois estas não se orientam segundo o seu comando e segundo a ordem natural, mas estão desordenadas, inclinando-se para o temporal.

Para o homem que não conhece a Deus, a desordem estaria presente com aparência de naturalidade, pois a tendência das aspirações pesaria sempre para o mal. Para o homem que conhece a Deus, como no caso de Agostinho, a vontade se cinde, pois há uma decisão para o bem. Embora esta decisão seja verdadeira, não é forte o suficiente para romper os elos da cadeia da vontade pervertida.

Johannes Brachtendorf (2012) explica que a tese da cisão da vontade responde à questão sobre como a vontade livre não teria poder para realizar o bem que quer; e com isso Agostinho distingue duas formas de liberdade. A primeira refere-se à relação da *uoluntas* com as *uoluntates*, pois mesmo na cisão da vontade, a *uoluntas* que determinará suas aspirações, sendo livre para isso. A vontade jamais perde seu *liberum arbitrium* e o pecado é praticado por uma decisão livre, feita por amor e por prazer ao mal. Embora o amor ao pecado seja uma deformidade que vem com a decisão do primeiro homem Adão, toda escolha para o mal é livre, e mesmo que existam aspirações para o bem, ainda assim existirão aspirações que se comprazem no mal.

A segunda forma de liberdade refere-se à qualidade moral da vontade, pois esta pode ser qualificada sempre como boa ou má, determinando suas aspirações conforme sua propriedade moral. Uma vontade moralmente pervertida terá más aspirações, e uma vontade moralmente reta terá boas aspirações. O homem corrompido pelo pecado tem a vontade qualificada como perversa, logo suas aspirações corresponderão a sua condição. “Ele quer o mal com vontade livre, mas sem possuir a liberdade de não querer o mal” (p.173). Por esta razão, o homem pós-adâmico possui o livre-arbítrio, mas não possui a liberdade, pois sua vontade sofreu uma defecção com o pecado original.

Sendo assim, Agostinho entende seu estado dizendo: “Era esta a luta no meu coração: e não era senão de mim próprio contra mim próprio.” (*Conf.*, VIII, xi, 27). Mais uma vez, é enfática a reafirmação de que a cisão na vontade provinha de uma única alma e não de duas

naturezas. A ausência de liberdade da vontade, perdida no Éden, impediria o repouso da alma. E, compreendendo que a inquietude do ser só se encerraria com o repouso em Deus, era preciso uma cura para a enfermidade, a fim de se obter a unidade, convertendo a alma para seu movimento natural. A cura, entretanto, estaria fora do poder da própria vontade, pois a conversão da ordem só poderia ser feita por aquele que a ordenou.

3. A CONVERSÃO DA VONTADE

As narrativas finais do livro oitavo, a partir de *Confissões* VIII, xii, 28, abrangem o momento decisivo no itinerário da conversão, e encerram a luta causada pela cisão da vontade. O termo “conversão” (*conversio*) é utilizado pelo filósofo para designar a conversão do inferior ao superior, mediante os processos que envolveram tanto a via intelectual quanto volitiva.¹⁴³ No trecho que será analisado, Agostinho menciona o ato de conversão em dois momentos. Primeiro, ao relembrar a conversão de Santo Antão: “Tinha ouvido contar acerca de Antão que, por uma leitura do Evangelho, [...] imediatamente a ti se converteu.” (*Conf.* VIII, xii, 29). E, posteriormente, ao mencionar a sua própria conversão: “Pois converteste-me a ti [...]” (*Conf.* VIII, vii, 30).

Em ambos os casos, o termo conversão é designado pela palavra latina *conversio* e relaciona-se a uma conversão a Deus. Ao se referir à conversão de Santo Antão, Agostinho indica o ato como o resultado de um movimento de leitura dos textos bíblicos, identificação e interpretação. Santo Antão ouviu a leitura do Evangelho, identificou-se com o que ouvira e interpretou como uma ordem de mudança pessoal, como resultado converteu-se a Deus. Da mesma forma, ao narrar sua própria conversão, o movimento foi semelhante para Agostinho, porém em dois estágios. Inicialmente o autor ouve uma voz, identifica-se com o que ouve e interpreta como uma ordem. Em seguida, lê os escritos do Apóstolo, identifica-se com o texto lido e o interpreta, encerrando o movimento que o leva à conversão a Deus.

Entretanto, a conversão a Deus não pode ser sintetizada apenas por esses movimentos finais narrados por Agostinho. É necessária uma compreensão de todo o processo que abarcou o itinerário desde a sua infância; porém, especialmente no contato com os textos neoplatônicos e a identificação da cisão da vontade como uma doença da alma. Nos primeiros capítulos desta pesquisa, as etapas do itinerário da conversão envolveram dois aspectos determinantes: o intelecto e a vontade. Pela via neoplatônica, Agostinho adquiriu a certeza do que era a verdade, seu intelecto foi convergido para Deus. Todavia, constatou que pela sua

¹⁴³ A palavra *conversio* corresponde a duas palavras gregas: *epistrophé* e *metánoia*. O termo *epistrophé*, utilizado em diversas passagens por Plotino, designa a ideia de retorno à origem, ao interior, uma conversão da alma ao inteligível. O termo *metánoia* aponta para uma mudança interior decorrente do arrependimento. Conforme afirma Pierre Hadot (1968, p. 979), “a filosofia antiga nunca foi a construção de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão através da qual um ser humano recupera sua natureza original (*epistrophé*) em um desenraizamento da perversão na qual os mortais comuns vivem, e em uma reorientação drástica de todo o seu ser (*metánoia*).”. O cristianismo emprega o termo *metánoia* trazendo a ideia de um recomeço absoluto, uma transformação da mente, na qual Cristo é o princípio. Agostinho utiliza o termo *conversio* tendo em mente, sobretudo a influência plotiniana, como um retorno do ser humano para Deus (*epistrophé*), o que implica o arrependimento e a transformação da mente (*metánoia*).

vontade, não tinha firmeza para fruir da verdade encontrada, devido à cisão em sua *uoluntas*. O movimento final que levou à conversão será trabalhado neste último capítulo, considerando que a conversão de fato será completada na vontade, de forma que haja uma conversão do homem total a Deus.

Compreendendo a conversão como um retorno para as coisas inteligíveis e imutáveis (RUBIO, 1980), o ato de converte-se não envolve apenas o intelecto, que entende as realidades inteligíveis como a verdade, mas envolve a totalidade do ser que se entrega à verdade, com assentimento pela fé. Envolve, sobretudo, a vontade que, como movimento da alma, é convergida ao eterno.

A conversão da vontade será observada no texto de *Confissões* VIII, xii, 28-30 sob dois aspectos: na perspectiva da humildade e na relação com a graça. Ao tratar de humildade e graça, tem-se como pressuposto que a cisão da vontade é uma doença e precisa de uma cura. A cura não está na própria vontade, sendo necessário um elemento exterior e superior a ela para que a enfermidade seja revertida. A graça é vista como o remédio para a enfermidade, e a humildade caracteriza-se como a reação ao auxílio da graça. Humildade e graça são elementos inseparáveis na cura da vontade, sendo que essa, ao ser curada, converte-se a Deus.

Não é possível desassociar os dois elementos no decorrer do texto; contudo, para uma explanação melhor das duas temáticas, a humildade será tratada em um primeiro momento, considerando sua relação com o amor ordenado e com o Verbo encarnado; e, posteriormente, a atuação da graça será abordada no processo de conversão, assim como sua relação com a liberdade e o livre-arbítrio da vontade.

3.1 HUMILDADE COMO CHAVE PARA A CURA DA DOENÇA DA ALMA

Santo Agostinho, nas *Confissões*, compreende o conceito de humildade nos parâmetros da humildade de Cristo. A definição do conceito está na própria pessoa do Verbo encarnado. Em *Confissões* VII, xx, 26, o autor aponta Jesus Cristo como o alicerce da humildade.¹⁴⁴ Não obstante, a ilustração utilizada pelo autor aponta o alicerce como a humildade e a *caritas* como a edificação, sendo essa possível apenas mediante do fundamento de Cristo.

O autor delineia sua concepção de humildade em outros textos como *Confissões* VII, ix, 13, no qual estabelece o Verbo não apenas como parâmetro de humildade, mas também como o caminho que leva à humildade: “[...] e com quanta misericórdia tua foi indicado aos homens

¹⁴⁴ *Conf.*, VII, xx, 26: “Onde estava, pois, aquela caridade, que edifica a partir do alicerce da humildade, que é Jesus Cristo?”

o caminho da humildade, porque o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens.”. A encarnação do Verbo como um ato de humildade é vista também em *Confissões* VII, ix, 14, ao mencionar a humildade de Cristo em relação ao alívio e repouso às almas sobrecarregadas.

Agostinho também aponta a humildade como possível aos homens e necessária para o reestabelecimento da ordem. Em *Confissões* VII, vii, 11¹⁴⁵, Agostinho entende a sua posição na ordem das coisas criadas por Deus, sendo o homem superior às coisas materiais exteriores a ele, mas inferior à Verdade. O autor compreende que a ordem estava em permanecer na posição para o qual foi criado, submetido à Verdade e dominando o corpo, de tal forma que os bens inferiores não se colocassem acima de seu próprio ser. Contudo, Agostinho contrapõe a humildade com o orgulho, ao inverter a ordem estabelecida na criação, buscando o repouso nos bens inferiores e não no próprio Deus. Apesar de reconhecer a existência da Verdade, a sua vontade cindida era incapaz de se submeter a ela, conforme a ordem criada. A busca pelo repouso nos bens que estavam abaixo do homem é relacionada com a soberba¹⁴⁶. A dinâmica que levaria ao repouso verdadeiro da alma está em reconhecer-se como inferior à Verdade, colocando-se no caminho da humildade, que se encontra no Verbo de Deus.

Ademais, Agostinho indica um paradoxo ao colocar o Verbo como superior, mas também como humilde. O autor cita o texto de *Filipenses* 2, 6-11, o qual narra a humildade de Cristo como a aniquilação de si mesmo, que colocou-se em posição inferior ao seu próprio ser, em semelhança de homem:

[...] *mas que o Verbo se fez carne e habitou em nós* [...]. Indaguei, realmente, naqueles textos, dito de várias maneiras e de muitos modos, que o Filho, na forma do Pai, não considerou rapina ser igual a Deus, porque, por natureza, é isso mesmo, mas que *se aniquilou a si mesmo tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e tido como homem pela aparência, humilhou-se, fazendo obediente até à morte, e morte na cruz: por isso Deus o exaltou dos mortos e deu-lhe um nome, que está acima de todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo o joelho dos seres celestes, terrestres e infernais, e toda língua confesse que o Senhor Jesus está na glória de Deus Pai.* (Conf. VII, ix, 14).

A humildade de Cristo está em um ato voluntário, no qual o Verbo de Deus se coloca abaixo de sua natureza igual a Deus, assumindo uma natureza humana, que é inferior, todavia, sem deixar a sua natureza divina. O movimento de abaixamento constitui-se um aniquilamen-

¹⁴⁵ Ibidem, VII, vii, 11: “Pois eu era superior a essas coisas, mas inferior a ti, e tu a verdadeira alegria para mim, submetido a ti, e tu tinhas submetido a mim aquelas coisas que criaste abaixo de mim. E isto era a justa medida e a região intermédia da minha salvação: que eu permanecesse semelhante à tua imagem e que, servindo-te, dominasse o meu corpo. Mas como, orgulhosamente, me erguesse contra ti e corresse contra o Senhor, na gorda cerviz do meu escudo, também essas coisas abaixo de mim se puseram acima de mim, e esmagavam-me, e em nenhum lugar havia repouso e alívio.”

¹⁴⁶ Cf. Ibidem, VII, vii, 11.

to do ser, que tem como propósito o rebaixamento das criaturas, confessando que Cristo está na glória do Pai. Ou seja, o propósito da encarnação do Verbo, como um aniquilamento, está no restabelecimento da ordem, que “[...] é uma dinâmica de abaixamento até o lugar em que o homem jazia prostrado; e, como tal, é uma dinâmica de aquisição da fraqueza e da impotência próprias do homem decaído.” (VARGAS, 2014, p.230).

Logo, o paradoxo da humildade do Verbo constitui-se como o remédio que coloca o homem no seu devido lugar de prostração e humilhação perante Deus. Como um segundo Adão¹⁴⁷, o Verbo encarnado reestabelece a ordem que foi quebrada no Éden, de forma que a doença da alma, a cisão da vontade, causada pelo pecado original, é curada pela via da humildade, que é o próprio Verbo de Deus. Dessa forma, a humildade relaciona-se à pessoa de Jesus Cristo, o Verbo, e requer um movimento de esvaziamento que é mediado pelo amor ordenado. “A adesão do espírito à superioridade de Deus supõe a humildade; e a humildade, por sua vez, uma confiança em Deus que é, em si mesma, um ato de amor e caridade.” (GILSON, 2007, p.68).

A humildade como a chave para a cura da doença da alma será abordada sob três aspectos. A princípio, sob a perspectiva do Verbo encarnado como o fundamento da humildade. Uma vez que Agostinho estabelece a relação entre a pessoa de Cristo e a humildade, essa relação se manifesta íntima ao processo de conversão. Em segundo lugar, a humildade será tratada sob os aspectos da confissão e reconhecimento de si. Foram necessários para Agostinho, em seu itinerário, a análise interior, o reconhecimento de suas misérias e o arrependimento de sua busca vã pelo repouso nos bens inferiores. O reconhecimento genuíno de si e a confissão são movimentos de abaixamento, isto é, de humildade. Contudo, o reconhecimento de si só é possibilitado mediante o reconhecimento do Verbo como superior e parâmetro da humildade. Por fim, a humildade será vista como reestabelecimento da ordem, manifestando-se na cura da vontade cindida em sua relação com o amor ordenado.

3.1.1 A relação entre humildade e o Verbo encarnado

A compreensão da conversão de Agostinho a Deus, sob a perspectiva da humildade, requer um retorno aos textos nos quais o autor admite ter alcançado o conhecimento da verdade, através dos escritos neoplatônicos, sem, contudo, ter encontrado a presença da encarnação

¹⁴⁷ Cf. 1 Co 15,45

do Verbo. No final de *Confissões* VII, o filósofo escreve sobre o que encontrou nas Escrituras, mas que não foi encontrado nos livros neoplatônicos.

E comecei e descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça, para que quem vê não se vanglorie, como se não tivesse recebido não só aquilo que vê, mas o poder ver – pois que coisa tem que não tenha recebido? – e para que seja levado não só a ver-te a ti, que és sempre o mesmo, mas também a ser curado para que fique contigo, e que aquele que, de longe, não pode ver, percorra no entanto o caminho por onde venha, e te veja, e te retenha [...]. (*Conf.* VII, xxi, 27)

A princípio, Agostinho admite ter encontrado a verdade através da leitura dos neoplatônicos, o que fica claro na ênfase de atribuir a Deus a imutabilidade. Entretanto, nas Escrituras o autor encontra a mesma verdade com a garantia da graça, que é esclarecida na distinção entre o ver e o reter, diferenciando a aquisição do conhecimento da cura da alma. Ainda no texto, o filósofo reconhece que o caminho até Deus envolve essas duas etapas, o conhecimento e a cura e permanência em Deus. Para reter a Verdade e nela permanecer, a graça intervém para possibilitar que aquele que a vê não se vanglorie, pelo contrário, que seja curado em humildade.

Agostinho não menospreza o conhecimento no processo de retenção da Verdade, a aquisição do conhecimento faz parte do itinerário da conversão. Contudo, ao conhecer a Verdade é necessário o reconhecimento de seu caráter gratuito, a fim de que não haja uma atitude de orgulho, assim como Agostinho condenou os neoplatônicos, que se vangloriavam do conhecimento, como se fosse atingido por méritos próprios, sem menção da garantia da graça.

Diante dessas distinções, Agostinho explana os aspectos não encontrados nos neoplatônicos, mas que foram encontrados nas Escrituras, possibilitando o caminho da retenção. O primeiro aspecto encontrado nas Escrituras foi a pessoa de Jesus Cristo. A ele, o filósofo atribui a intermediação entre a graça e a libertação do corpo da morte, além de questões sobre sua humildade, divindade e encarnação. O segundo aspecto não encontrado nos neoplatônicos, foi a possibilidade de conversão a Deus mediante o Cristo humilde, e pela postura de arrependimento, contrição e confissão dos pecados.

À pessoa de Jesus Cristo, Agostinho diz que Deus “[...] geraste co-eterno e criaste no princípio dos teus caminhos, em que o príncipe deste mundo não encontrou nada digno de morte, e o matou [...]. Não se dignam aprender dele, porque é manso e humilde de coração.” (*Conf.* VII, xxi, 27). A ênfase do texto está em mostrar Jesus Cristo como o *logos* de Deus, como aquele que detém a natureza divina, mas que encarnou, com o propósito da morte, a fim

de garantir a redenção dos homens. Agostinho quer enfatizar a humildade do Verbo; mas, o que de fato significa essa humildade?

O entendimento da encarnação de Jesus Cristo associa-se às implicações do pecado original. Em *In Evangelium Ioannis Tractatus*¹⁴⁸, Agostinho diz que a origem de todos os pecados está na soberba.¹⁴⁹ A soberba pode ser compreendida como uma usurpação, ou uma imitação, de um grau de ser que não era o próprio; conforme Agostinho afirma em *Confissões* II, vi, 13: “[...] o orgulho (*superbia*) imita a excelência, sendo tu o único Deus excelso acima de todas as coisas”. No Éden, Adão, pela soberba, não se satisfaz com o seu grau de ser que lhe era próprio, pretendendo usurpar o grau de ser próprio da divindade. Ao desobedecer a ordem dada por Deus de não comer o fruto da árvore, Adão quis ser como Deus, conhecedor do bem e do mal.¹⁵⁰ A partir do primeiro pecado, os efeitos da queda se perpetuaram por toda humanidade, que vive escravizada pela culpa hereditária do pecado, e que, por si só, não é capaz de voltar-se para Deus.

Jesus Cristo, diferente de Adão, não usurpou um grau de ser acima do que lhe era próprio; pelo contrário, sendo ele Deus, não se apegou a sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se, assumindo a fraqueza da humanidade.¹⁵¹ O Verbo de Deus ocultou a sua natureza divina, evidenciando a sua natureza humana, a fim de que os homens o reconhecessem como o Cristo.¹⁵² Segundo Agostinho, a humanidade só poderia crer no Verbo se este se manifestasse em carne, pois os corações enfermos não compreenderiam o Verbo inteligível, a não ser pela voz sensível do Verbo.¹⁵³

Em questão de propriedade, Jesus Cristo é considerado tanto Filho de Deus como Filho do Homem, foi gerado coeterno pelo Pai, e igual ao gerador, conquanto, não mudou ao receber a forma de homem.¹⁵⁴ Ao assumir a forma humana, Jesus Cristo assume o que é próprio dos homens. Ao fazer isso, coloca fim ao castigo que o homem adquiriu com o que é unicamente sua propriedade, o pecado. Segundo Agostinho, Cristo não poderia morrer pelo que é seu, nem o homem poderia viver pela sua propriedade. Por essa razão, o Verbo, que não tinha pecado, assumiu o pecado próprio do homem, para que o homem obtivesse sua redenção, não por mérito próprio, mas de Cristo. No Éden, o homem pretendeu usurpar o que era próprio de

¹⁴⁸ *Jo.ev.Tr.*, XXV, 16

¹⁴⁹ Cf. *Nat. et gr.*, XXIX, 33: “O início de todo o pecado é a soberba [...] O princípio da soberba do homem é o afastar-se de Deus [...]”.

¹⁵⁰ Cf. *Gn.* 3, 5

¹⁵¹ Cf. *Fp.* 2,5-6

¹⁵² Cf. *Jo.ev.Tr.*, IV, 1

¹⁵³ Cf. *Jo.ev.Tr.*, XXXVIII, 11

¹⁵⁴ Cf. *Jo.ev.Tr.*, XLVI, 3

Deus e como consequência tornou-se escravo do pecado.¹⁵⁵ Na encarnação, Cristo tomou o que era próprio do homem para si – a humanidade e o pecado – e como consequência o homem recebe de volta a possibilidade de voltar-se a Deus em liberdade.

No sétimo livro das *Confissões*, Agostinho aponta o Verbo de Deus, Jesus Cristo, como o alicerce da humildade.¹⁵⁶ No mesmo livro, o autor relaciona a humildade à atitude de Cristo que não considerou rapina ser igual a Deus, conforme o texto bíblico de *Filipenses 2,6*.¹⁵⁷ Agostinho enfatiza que a igualdade da natureza do *logos* com a natureza divina não foi adquirida indevidamente, mas faz parte de sua natureza, por ser gerado pelo Pai.

Além da atitude de não usurpação, a humildade está, sobretudo, na atitude de aniquilamento, ao assumir um grau inferior ao de sua divindade. O Verbo, ao aniquilar-se, não abandona sua natureza divina, mas assumiu o que não era, assumiu a natureza de servo. Cristo é considerado o alicerce da humildade, pois se esvaziou de seu direito de senhoril, Deus sobre todas as coisas, por meio do qual tudo o que existe foi feito¹⁵⁸, para assumir uma posição própria dos homens, ele assumiu a culpa do pecado da humanidade, embora sem pecar.

Pela soberba, a ordem estabelecida por Deus na criação, foi corrompida; pela humildade de Cristo, a ordem é restabelecida. O processo do restabelecimento da ordem é o inverso do processo que levou à desordem. Enquanto, na queda, o homem, pela soberba, inchou-se e elevou-se em uma posição que não lhe era própria; na redenção, Cristo, pela humildade, se esvazia e se humilha em uma posição inferior a que lhe é própria.¹⁵⁹

Contudo, o restabelecimento da ordem pela aniquilação do Verbo tem como fim a mediação e reconciliação do homem caído com seu criador. Segundo Agostinho, assim como na queda o homem teve um mediador, na restauração também era preciso um mediador que o reconduzisse: “Assim como, maculados e desunidos nós nos afastáramos dele pelo mediador da morte. Com efeito, assim como o soberbo demônio levou à morte o homem soberbo, assim Cristo humilde reconduziu à vida o homem obediente.” (*Trin.*, IV, x, 13).

No oitavo livro das *Confissões*, nos momentos finais da conversão, Agostinho compreende não somente a importância da humildade na conversão de sua vontade, mas entende quem era o parâmetro da humildade. Ao ouvir o canto de uma criança dizendo “Toma, lê, toma, lê” (*Conf.* VIII, xii, 29), Agostinho relembra a história de Santo Antão, que pela leitura

¹⁵⁵ Cf. *S.*, CXXVII, 9

¹⁵⁶ *Conf.*, VII, xx, 26

¹⁵⁷ Cf. *Conf.*, VII, ix, 14

¹⁵⁸ Cf. *Jo.* 1,3

¹⁵⁹ Cf. *S.*, 188, 3,3: “Adão, sendo homem, quis tornar-se Deus e perdeu-se. Cristo, sendo Deus, quis fazer-se homem para a salvação do homem. Por seu orgulho o homem caiu tão baixo que só podia ser levantado pelo abaixar-se de Deus.”

das Escrituras converteu-se a Deus. Interpretando o que ouvira como uma ordem divina, Agostinho toma o texto bíblico e lê um trecho da Carta aos Romanos 13, 13-14, na qual estava escrito: “Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne na concupiscência.” (*Conf.* VIII, xii, 29).

Além das implicações desse trecho, que serão analisadas posteriormente, a ênfase está no “revesti-vos do Senhor Jesus Cristo”. No momento da leitura dos escritos do Apóstolo, Agostinho sabia quem era Jesus Cristo, de acordo com tudo o que encontrara nas Escrituras e não nos neoplatônicos. O filósofo sabia que Cristo era o fundamento da humildade e o que isso significava. Por essa razão, o revestir de Cristo estaria relacionado ao revestimento da humildade. Consequentemente, a conversão se daria pela dinâmica da humildade, tendo como parâmetro a humildade do Verbo.

A humildade do Verbo e o propósito da encarnação são necessários, conforme Agostinho explica em *Sermones* LXXVII, 11, para que o homem se conhecesse. A soberba faz com que o homem não se conheça como ele é, não reconhecendo sua humanidade. A medicina de Deus, através do Verbo que encarnou em humildade, tem como propósito curar a soberba, mostrando ao homem quem ele é. O homem que não se conhece, em sua humanidade, fragilidade, mortalidade e pecado, considera-se sadio e não admite que precisa de um médico.¹⁶⁰

Sendo assim, o reconhecimento do Verbo como humilde e o reconhecimento de si são partes do processo de conversão. A vontade é transformada pela humildade, que só é possibilitada por intermédio de Jesus Cristo, o filho de Deus. “[...] A experiência de Agostinho volta-se para uma descoberta da humildade. O erro da inteligência está ligado à corrupção do coração pelo orgulho; o homem só encontra a verdade beatificadora ao curvar sua inteligência à fé e sua vontade à graça, pela humildade.” (GILSON, 2007, p. 433).

3.1.2 A relação entre humildade, fé e confissão

A humildade, segundo os parâmetros do Verbo encarnado, implica no reestabelecimento da ordem do ser. O homem inchado pela soberba inverteu a ordem da criação ao querer ser como seu criador, por isso, pela encarnação do Verbo, a ordem é reestabelecida, indicando ao homem o caminho da humildade; ou seja, o caminho da ordem correta de submissão do inferior ao superior. A atuação da graça, conforme será visto posteriormente, atingirá o homem

¹⁶⁰ S., LXXVII, 11.

restaurando a eficácia de seu livre-arbítrio; contudo, como parte dessa restauração, o homem precisamente se colocará submisso ao seu criador, reconhecendo a sua devida posição na ordem da criação.

Ao contrário da soberba, na qual há uma pretensão em ser o que não é, com a humildade o homem reconhece sua própria condição e sua realidade perante Deus. Além do reconhecimento da condição inferior, a humildade implica em um reconhecimento do pecado e da enfermidade que acomete a humanidade. Segundo Agostinho, a humildade está em o homem admitir que é um pecador.¹⁶¹ Ou seja, admitir sua inferioridade perante à Verdade. Contudo, o reconhecimento do pecado não está apenas nas palavras, pois essas podem ser ditas orgulhosamente, mas sim em um reconhecimento advindo da *caritas*, que extingue os pecados. Ademais, Agostinho associa a confissão à cura, o homem que confessa o que é poderá ser curado por aquele que sempre é o que é.¹⁶²

A confissão está em reconhecer a própria fraqueza para assim fortalecer-se em Cristo. Pela encarnação do Verbo, o homem reconhece-se na humanidade de Cristo. Conforme afirma em *Confissões* IV, i, 1, “[...] zombem de mim os fortes e os poderosos, e nós, fracos e desamparados, confessemos-nos a ti”. O propósito da encarnação do Verbo está em ensinar aos homens a confessar seus pecados.¹⁶³ É somente através da humildade de Cristo que o homem pode se reconhecer.

Do parâmetro da humildade de Cristo deriva a confissão. Quando Agostinho leu os neoplatônicos, e com isso adquiriu a certeza e a segurança de quem era Deus, percebeu que em tais textos faltava “[...] o semblante desta piedade, as lágrimas da confissão, o teu sacrifício, o espírito atribulado, o coração contrito e humilhado [...]” (*Conf.* VII, xxi, 27). A ciência não lhe era suficiente para a fruição de Deus. A ciência, se não acompanhada da humildade de Cristo, leva à soberba. Dessa forma, o autor afirmou que “[...] já começava a parecer sábio, cheio do meu castigo, e não chorava, e inchava-me com a ciência [...]. Onde estava, pois aquela caridade que edifica a partir do alicerce da humildade, *que é Jesus Cristo?*” (*Conf.* VII, xx, 26).

Diferente da postura de ensoberbecimento com a ciência, no Jardim de Milão, Agostinho acrescentou ao seu conhecimento a piedade, as lágrimas de confissão e o coração contrito e humilhado, ao dizer: “Quando, do mais íntimo recôndito da minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração, desenca-

¹⁶¹ *Ep.Jo.*, I, 6.

¹⁶² *Ep.Jo.*, I, 5.

¹⁶³ *En.Ps.*, LVIII, i, 7

deou-se uma enorme tempestade, que trazia uma enorme chuva de lágrimas.” (*Conf.* VIII, xii, 28). O reconhecimento de sua miséria o levou a uma atitude orante a Deus, pedindo o fim de sua inquietação e a compaixão diante de suas iniquidades: “[...] disse-te muitas coisas: [...] *Não te lembres das nossas iniquidades.* [...] Soltava palavras dignas de compaixão [...]” (*Conf.* VIII, xii, 28). Ao reconhecer sua condição, Agostinho reconhecia que pela sua própria força, isto é, pela força de sua vontade, não conseguiria chegar até Deus. Agostinho reconhecia que precisava de um Mediador.

Todavia, para reconhecer-se como pecador, através da humanidade do Verbo, é preciso, portanto, a fé. Através da razão é possível reconhecer Deus como a Verdade – assim como Agostinho compreendeu através do neoplatonismo – contudo, pela fé, além de reconhecer Deus o homem a ele se entrega em uma relação de confiança. Em *Epistulae*, uma das definições que Agostinho atribui à fé é como a capacidade de identificar o que é verdadeiro, mesmo não vendo claramente a verdade, e mesmo quando a razão não consegue discerni-la.¹⁶⁴ A fé não se relaciona apenas ao conhecimento, mas envolve o homem total, inclusive sua volição, uma vez que propicia a ele permanecer aderido à verdade¹⁶⁵.

A fé se relaciona com a humildade, pois, “tomada em sua essência, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça de Cristo.” (GILSON, 2007, p.68). O filósofo não conseguiria se entregar ao Deus, ao qual compreendeu pela sua razão como a verdade, apenas com uma vontade forte; a adesão ocorreria somente mediante a entrega a esse Deus pela fé e com o auxílio de um Mediador. A fé se expressa através de uma postura de humildade, pois envolve o reconhecimento, por meio do Verbo, de que a razão iluminada não é suficiente para a adesão à verdade. Há uma limitação na humanidade que precisa ser reconhecida por meio da fé.

Logo, pela fé o homem confessa a Deus quem ele é, admitindo sua enfermidade: “Era esta a minha doença e torturava-me [...]” (*Conf.* VIII, xi, 25). Pela fé, o homem confessa em humildade suas misérias: “[...] arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração [...]” (*Conf.* VIII, xii, 28). Pela fé, confessa que precisa de um auxílio: “Resplandeça a tua misericórdia [...]” (*Conf.* VIII, ix, 21). Pela fé, o homem confessa que só pela graça de Deus sua doença será curada: “Pobre de mim, quem me libertaria do corpo desta morte a não ser a tua graça, por Jesus Cristo nosso Senhor?” (*Conf.* VIII, v, 12). Pela fé, a conversão transformou a vontade de Agostinho, de modo que não procurava sua satisfação nos prazeres

¹⁶⁴ *Ep.(epp.)*, 120, II, 8.

¹⁶⁵ Em *De gratia Christi et de peccato original* (XXXI, 34), Agostinho afirma que a fé já é uma graça de Deus.

efêmeros: “Pois converteste-me a ti, de tal modo que já não procurava esposa, nem nenhuma esperança deste mundo, estando de pé naquela régua da fé¹⁶⁶.” (*Conf.* VIII, xii, 30).

3.1.3 A relação entre humildade e amor ordenado

Ao detectar a cisão da vontade como uma enfermidade da alma, Agostinho atribui as causas de sua doença como advindas do pecado original.¹⁶⁷ O homem foi criado por Deus com uma natureza boa¹⁶⁸; isto é, sem vícios¹⁶⁹, de forma que os desejos naturais do ser humano em seu estado original tendiam para o bem. Na natureza humana original¹⁷⁰ havia uma ordem estabelecida por Deus, um estado de retidão, na qual o homem subordinava seu corpo à sua alma. Havia antes do pecado uma ordem, na qual o inferior era submetido ao superior, a qual, posteriormente, foi destruída pelo pecado. Agostinho afirma:

A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde. O sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição [...]. O vício, no entanto, [...] não foi perpetrado pelo seu Criador [...]. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação. (*Nat. et gr.*, III, 3).

O primeiro homem, ao pecar, altera a ordem estabelecida na criação, trazendo para si como condenação, a morte. O Verbo, na encarnação, morre injustamente para reestabelecer a ordem, de forma que a sua humildade não tem um valor apenas moral, mas também ontológico, pois possibilita ao homem voltar ao seu lugar original na criação; ou seja, inferior a Deus. (VARGAS, 2014).

Contudo, para compreender os movimentos de elevação, do primeiro homem, e de abaixamento, do Verbo, é necessário analisar como a natureza humana tende à ordem. O homem tem um movimento natural que o direciona a um reencontro com seu fundamento transcen-

¹⁶⁶ Agostinho utiliza o termo régua da fé em referência ao sonho de Mônica, sua mãe (cf. *Conf.* III, xi, 19). No sonho, Mônica está em prantos, de pé em uma espécie de régua de madeira, quando vê um jovem se aproximando. O jovem é Agostinho, que acalma sua mãe, fazendo-a perceber que ambos estão sob a mesma régua; ou seja, sob a mesma fé.

¹⁶⁷ Cf. *Conf.*, VIII, x, 22; *Retrat.* I, xv, 2.

¹⁶⁸ Cf. *Gr. et pecc. or.*, XXXIII, 38

¹⁶⁹ Cf. *Retr.*, I, x, 3: “*naturam, qualis sine vitio primitus condita erat: ipsa enim vere ac proprie natura hominis dicitur.*”

¹⁷⁰ Em sua obra *Retractationes*, Agostinho explica que o sentido próprio da palavra natureza refere-se ao estado do homem antes do pecado, tal como foi criado por Deus – uma natureza sem vício. O sentido impróprio da palavra é o que designa o estado da humanidade após o pecado de Adão (*Retr.*, I, x, 3). Portanto, a referência correta ao termo natureza relaciona-se ao estado do homem sem pecado; embora utilizado, em alguns momentos, para designar a condição pós-adâmica.

dente (NOVAES, 1997), ele possui um peso que tende a esse fim, que é a unidade.¹⁷¹ Porém, diferente das demais criaturas, que possuem um peso involuntário, corporal, no espaço e no tempo, o movimento humano é voluntário e é por sua alma. O peso, que direciona a vontade a esse propósito, só encontrará o repouso no próprio Deus, que é o fundamento de toda a criação.¹⁷²

A esse peso, Agostinho designa como o amor¹⁷³, que toda alma tem e que a move continuamente. A questão que se coloca é: o que se deve amar? O amor existe tendo como fim a opção de uso ou fruição. Conforme o filósofo afirma: “Fruir é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado.” (*Doc. Chr.*, I, i, 4). Sendo o descanso da alma a fruição de Deus, se deve amar conforme essa fruição. Amar por amor ao próprio Deus significa reconhecê-lo como ele é, superior a suas criaturas. Essa é a ordem do amor. Toda ordem deriva de Deus e é pela ordem que se atinge a Deus (MORESCHINI, 2007).

O amor que age conforme a ordem, o *ordo amoris*, é o amor que se ama o que se deve amar; isto é, que ama a Deus, para dele fruir. A rigor, o termo *ordo amoris* designa uma adesão consciente da vontade à hierarquia dos bens, que culmina na fruição de Deus (BODEI, 2005). O amor é bom quando se respeita a essa ordem. Quando a ordem é desestruturada, o amor não é bom, pois se ama o que não se deve amar.¹⁷⁴

A vontade atua como um movimento da alma para adquirir determinado bem e dele desfrutar.¹⁷⁵ Entretanto, a vontade sendo livre, pode escolher se direcionar conforme a sua natureza ou não. No Éden, apesar do homem ter a liberdade para escolher o bem e dele desfrutar, amou a si mesmo acima de seu criador, deturpando a ordem da criação, amando indevidamente.

O amor que tende para Deus é a *caritas*, que ama conforma a ordem, o que se deve amar.¹⁷⁶ A *caritas* é o próprio Deus¹⁷⁷. Uma vez que a caridade tende para Deus e é Deus, o homem só ordenará o seu amor mediante uma adesão a Ele. Neste sentido, a encarnação do

¹⁷¹ Cláudio Moreschini (2013) afirma que “[...] o amor, como ordem, representa o princípio que move todas as coisas para um fim, articula o múltiplo no um e especifica o um no múltiplo” (p.472).

¹⁷² Cf. *Conf.*, XIII, 9,10

¹⁷³ Etienne Gilson (2007) designa o amor como “[...] uma tendência natural para um certo bem [...]” (p.257).

¹⁷⁴ Enquanto a imagem do peso descreve a operação do amor/desejo no universo, como um movimento que tende à ordem, o amor como *ordo* representa o mapa desse movimento. É a maneira pela qual a criatura estabelece uma relação com o universo, de acordo com um conjunto de regras (*ordo amoris*, *ordinata dilectio*) que permitem ao ser humano reconstruir a ordem universal e a hierarquia que culmina em Deus. (LOMBARDI, 2007, p.26, tradução nossa).

¹⁷⁵ Cf. *Duab. an.*, XX, 14

¹⁷⁶ *Ep. (epp.)*, 167, 4, 15

¹⁷⁷ Cf. I Jo 4,8

Verbo, como a própria humildade, permite ao homem a adesão a Deus, como mediador, que reordena o que foi desordenado com o pecado original.¹⁷⁸

“[...] o pecado é em nossa vontade tão somente uma ausência de amor por Deus. Mutável, por que criada do nada e, conseqüentemente, imperfeita, nossa vontade somente pôde ter se deixado cair do criador às criaturas para introduzir em si e no universo a desordem, da qual Deus não é responsável de modo algum, ele vem a nosso socorro, ele estende a mão ao homem decaído para reerguê-lo do pecado e recria, pela graça, a ordem primitiva destruída pelo pecado.” (GILSON, 2007, p.279).

Na conversão de Agostinho, ao compreender que deveria revestir do Senhor Jesus Cristo e não procurar a satisfação da carne na concupiscência, o autor estabelece em si uma nova ordem interior, na qual, a humildade do Verbo permite que o fruir da carne - amar indevidamente - seja substituído pela fruição no próprio Deus. O texto da *Carta aos Romanos* diz: “*Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne na concupiscência.*” (Conf. VIII, xii, 29).

O texto sugere uma reordenação do amor, uma substituição das paixões pelo amor ordenado, o amor que culmina na fruição de Deus, o *ordo amoris* que se constitui pela *caritas*. Sendo Jesus Cristo o alicerce da humildade, e como Deus a própria *caritas*, do revestimento do Senhor Jesus Cristo deriva a ideia de uma adequação à humildade e ao amor que ama devidamente.¹⁷⁹ Portanto, para se chegar à ordenação do amor, é preciso que haja o revestimento da humildade, possibilitado somente pela fé, a qual implica uma adesão da vontade e do intelecto à verdade, que para Agostinho, encontrava-se em Jesus Cristo, o Verbo.

3.2 A ATUAÇÃO DA GRAÇA NA CONVERSÃO DA VONTADE

Discorrer sobre a conversão de Agostinho ao cristianismo, sob o aspecto da conversão da vontade, não é possível sem assimilar a doutrina da graça. Para Agostinho, a graça abrange um contexto muito maior do que o evento final no Jardim de Milão, pois a sua atuação é mencionada desde o início das *Confissões*, ao longo do itinerário da conversão, e vista também em sua conversão intelectual através do neoplatonismo.

¹⁷⁸ Para Agostinho, a humildade precede a caridade, pois ela é a disposição adequada para receber a graça (cf. *ex. Gal.* XXV); o caminho da *caritas* é o caminho mais excelso, mas só os humildes andam nele (cf. *En. Ps.* CXLI, 7).

¹⁷⁹ O revestimento do Senhor Jesus Cristo abrange a ideia de unidade e retidão, em contraposição à ideia de cisão, causada pelo pecado. Quanto a isso, Agostinho diz: “O homem velho, Adão, caminha na mentira e duplicidade. O homem novo, Cristo, caminha na verdade e retidão. Reveste-te, pois, do Senhor Jesus e serás verdadeiro.” (*S.*, 166, 2, 2).

Em *Confissões* VII, Agostinho reflete sobre os conteúdos encontrados nos escritos neoplatônicos e nas Escrituras Sagradas, destacando o que há nas Escrituras e que não fora encontrado nos neoplatônicos. O filósofo afirma: “E comecei e descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça, para que quem vê não se vanglorie, como se não tivesse recebido.” (*Conf.* VII, xxi, 27). Agostinho cita o texto da *Primeira Carta aos Coríntios* 4,7, em uma descoberta de que a graça de Deus atua na iniciativa humana tanto no entendimento quanto na vontade (MADEC, 1996).

O entendimento das Escrituras foi mediado pela graça, da mesma forma que, nos momentos finais da conversão no Jardim de Milão, a graça também estava atuante, visto pela atribuição da conversão a Deus e não à iniciativa própria: “Pois converteste-me a ti [...]” (*Conf.* VIII, xii, 30).

No entanto, entende-se que as *Confissões* foi uma obra escrita partindo do pressuposto de que a providência divina acompanha o homem desde sua criação até o seu mais íntimo desejo de repouso em Deus.¹⁸⁰ Agostinho escreve sua obra rememorando sua entrega a Deus, com a convicção da atuação da graça em todo o processo que envolveu o conhecimento à conversão da vontade. Entende-se também que o pensamento agostiniano sobre a graça se desenvolveu na medida em que Agostinho adentrava-se ao episcopado.¹⁸¹ Logo, o conceito de graça explanado nas *Confissões* será abordado apenas no contexto da obra, ressaltando a sua atuação na vontade e no processo que envolveu a conversão.

De maneira geral, nas *Confissões*, a graça é compreendida como uma dádiva gratuita, como um auxílio divino ao homem, que se manifesta na capacidade humana de executar aquilo que pelas próprias forças o homem não consegue. Agostinho menciona o auxílio divino ao falar de situações nas quais foi capaz de executar ações que sem a graça não seria possível.

¹⁸⁰ Cf. *Conf.*, I, i, 1.

¹⁸¹ Dois momentos distinguem a transformação do pensamento agostiniano com relação à graça: os momentos anteriores e posteriores à sua obra *Ad Simplicianum*, escrita em 396/397 d.C. Em suas obras anteriores, especialmente sua interpretação à Epístola aos Romanos, de 394 d.C., o mérito da fé não era visto, com clareza, como uma dádiva de Deus; ou seja, não havia uma investigação sobre a graça preveniente/operante e sua atuação no início da fé, no desejar o bem. De acordo com *De libero arbitrio*, livro III, escrito um pouco antes de *Ad Simplicianum*, “o homem não está inelutavelmente entregue ao mal hereditário da ignorância e da incapacidade, mas continua possuindo a faculdade de se decidir livremente a favor ou contra a reivindicação do auxílio divino” (BRACHTENDORF, 2012, p.177). A partir do ano 396 d.C., Agostinho continua a admitir a graça cooperante/subsequente, ou seja, a graça seguinte à fé e cooperante na determinação na vontade; porém, compreende que o início da fé já é atuação da graça, sendo está preveniente/operante. Há posições contrárias quanto ao estágio da doutrina da graça nas *Confissões*, escritas em 398 d.C. Johannes Brachtendorf (2012) entende que as *Confissões* se encontram no mesmo estágio em que foi escrito o livro III de *O Livre-Arbitrio*; contudo, Etienne Gilson (2006) compreende o estágio da graça, nas *Confissões*, como atuante desde o início da fé, conforme registrado em *Ad Simplicianum*.

Em *Confissões* II, vii, 15, Agostinho faz referência à graça divina, no contexto da confissão do roubo das peras, o qual reconhece que foi feito pelo próprio prazer no pecado.¹⁸² Nesse trecho, Agostinho diz: “À tua graça devo também não ter cometido todos os males que não cometi: que podia não ter feito eu, que amei até o crime gratuito?”.¹⁸³ O filósofo atribui à graça o fato de não ter cometido mais pecados do que era capaz. Pelo auxílio divino, os males que poderiam ser feitos foram impedidos de ser realizados.

Na mesma passagem, o autor acrescenta à graça a definição de que a realização do bem não pode ser atribuída às forças humanas, ainda mais quando o homem experimenta sua fraqueza: “Quem de entre os homens há que, consciente de sua fraqueza, ouse atribuir às próprias forças a sua castidade e inocência, a ponto de te amar menos, como lhe sendo menos necessária a tua misericórdia, com que perdoas os pecados aos que se convertem a ti?” (*Conf.* II, vii, 15).

Destaca-se, porém, por repetidas vezes nas *Confissões*, a relação da graça com a humildade. Agostinho diz: “De fato, és tu que curas essa doença, tu que resistes aos orgulhosos e dás a graça aos humildes. Será que não me assististe por intermédio daquele ancião ou desististe de curar minha alma” (*Conf.* IV, iii, 5). Nesta passagem, o autor faz a menção bíblica dos textos da *Carta de Tiago* 4,6 e 1 *Carta de Pedro* 5,5, na oposição entre o orgulho e a humildade, e como a graça de Deus atinge os humildes. Ademais, a passagem atribui ao auxílio divino à cura da doença da alma. Logo, há uma associação entre graça, humildade e cura.

A mesma referência ao texto bíblico é vista em outros trechos como *Confissões* VII, ix, 13; e X, xxxvi, 59. No primeiro trecho, Agostinho aponta o motivo de seu contato com os livros neoplatônicos como um propósito divino, que mostrou a ele como Deus resiste aos soberbos e dá a graça aos humildes.¹⁸⁴ No segundo trecho, o filósofo escreve sobre a soberba como uma tentação e lembra como Deus pode curar esse mal, mostrando a diferença entre amar a Deus acima de tudo e o desejo de ser amado pelos homens. Nesse sentido, Agostinho, mais uma vez, em referência à cura da soberba, afirma que para isso Deus resiste aos soberbos, mas dá sua graça aos humildes.¹⁸⁵

¹⁸² Cf. *Conf.*, II, iv, 9: “[...] e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado.”

¹⁸³ *Ibidem*, II, vii, 15: “*gratie tuae deputo et quaecumque non feci mala: quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi?*”

¹⁸⁴ *Ibidem*, VII, ix, 13: “E, primeiramente, querendo mostrar-me quanto resistes aos soberbos e, pelo contrário, dás a tua graça aos humildes, e com quanta misericórdia tua foi indicado aos homens o caminho da humildade, porque o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens [...]”

¹⁸⁵ *Ibidem*, X, xxxvi, 59: “[...] tu que não tens senhor, porventura cessou em mim ou pode cessar em toda esta vida também este terceiro gênero de tentação, o querer ser temido e amado dos homens, não por outro motivo, mas para que daí venha uma alegria que não é alegria? A vida é miserável, e vergonhosa a arrogância. Daí resul-

Outra citação recorrente nas *Confissões* refere-se à graça como única responsável pela libertação da escravidão da cadeia, na qual a velha vontade de Agostinho estava presa. Os trechos concernem à *Carta aos Romanos* 7,24-25, e aparecem em *Confissões* VII, xxi, 27 e VIII, 5, 12. A primeira citação apresenta a libertação do ser humano, de forma genérica, sem a especificação da própria condição de Agostinho: “Que fará o infeliz ser humano? Quem o libertará do corpo desta morte senão a tua graça, por intermédio de Jesus Cristo nosso Senhor [...]?” (*Conf.* VII, xxi, 27). Na segunda citação, Agostinho se coloca como o objeto da libertação, alegando a sua condição: “Pobre de mim, quem me libertaria do corpo desta morte a não ser a tua graça, por Jesus Cristo nosso Senhor?” (*Conf.* VIII, v, 12). Observa-se que em ambos os trechos, há um reconhecimento da graça de Cristo. Porém, apenas no segundo trecho Agostinho se reconhece como necessitado dessa graça.

Em outras passagens, a graça divina é mencionada como aquela que dá a garantia da verdade¹⁸⁶; como a responsável por conceder as virtudes ao ser humano¹⁸⁷; como responsável por permitir ao homem a contemplação da verdade¹⁸⁸; e como aquela que permite ao homem praticar boas ações¹⁸⁹. Por fim, é apresentado como função da graça o poder de fortalecimento da fraqueza humana, assim como a conscientização do homem de sua própria debilidade: “[...] mas esteja vigilante no amor da tua misericórdia e na doçura da tua graça, com a qual é poderoso todo o fraco que, por ela, se torna consciente de sua fraqueza.” (*Conf.* X, iii, 4).

Diante do que Agostinho apresenta como graça, nas *Confissões*, é possível concebê-la como um auxílio divino na fraqueza humana, como “o que confere à vontade seja a força para querer o bem, seja para realizá-lo.” (GILSON, 2007, p.303). Logo, “o papel da graça é concebido somente em função dos males para os quais ela é o remédio.” (p.271). Na fraqueza da vontade, reflexo da enfermidade humana, a graça apresenta a cura, que restaura a visão interna, permitindo ao homem ter a boa vontade e o poder para concretizá-la.

3.2.1 A conversão da vontade pela graça

Da mesma forma como a graça é apresentada ao longo da obra, no âmbito da conversão da vontade sua atuação é reconhecida como o remédio que cura a enfermidade da alma. Na

ta não amar-te acima de tudo, nem temer-te castamente, e, por isso, tu resistes aos soberbos, mas dás a tua graça aos humildes [...]”

¹⁸⁶ Ibidem, VII, xxi, 27: “[...] descobri que tudo quanto de verdadeiro por lá tinha lido, por aqui era dito com a garantia da tua graça [...]”

¹⁸⁷ Ibidem, X, xxxi, 45: “Ninguém pode ser continente se tu não lho concederes [...]”

¹⁸⁸ Ibidem, XII, xx, 29: “De todas estas verdades – de que não duvidam aqueles a quem concedestes que as vissem com o olhar da alma e que crêem firmemente [...]”

¹⁸⁹ Ibidem, XIII, xxxviii, 53: “E algumas das nossas ações, por dádiva tua, são boas [...]”

narração de sua própria conversão, Agostinho, no Jardim de Milão, ouve a voz de uma criança cantando as palavras: “Toma, lê, toma, lê” (*Conf.* VIII, xii, 29). O autor interpreta os versos ouvidos como uma ordem divina, que o motiva a ler as Escrituras. Agostinho abre os escritos do apóstolo Paulo e lê um texto aleatoriamente.

A narração não indica que a voz ouvida fora de fato uma ordem divina, mas apresenta o ocorrido como uma interpretação refletida sobre o que o autor ouvira; de modo que, em sua reflexão, Agostinho diz: “[...] comecei a pensar se as crianças costumavam cantar tais palavras em algum tipo de brincadeira, e não me ocorria de maneira algum que o tivesse ouvido em algum lugar [...]” (*Conf.* VIII, xii, 29). Além disso, o autor recorda do exemplo de Santo Antão, que de forma similar interpretou uma mensagem do Evangelho como um sinal para si de que deveria vender tudo o que tinha para seguir a Deus.

Após refletir sobre a possibilidade de outra interpretação, o autor chega à conclusão de que, se não era algo comum dos feitos das crianças, logo, seria uma resposta aos seus clamores. Assim, um evento que poderia ser considerado natural, para Agostinho teve um significado providencial (SOLIGNAC, 1996). A certeza da providência divina foi confirmada com a leitura do texto paulino¹⁹⁰, que o admoestava a revestir do Senhor Jesus Cristo e abandonar seus velhos hábitos, como o orgulho e a vanglória pelo conhecimento, e os desejos da carne.¹⁹¹

Agostinho afirma que naquele momento sentiu uma luz de segurança, e as trevas da dúvida se dissiparam, convertendo-se de fato a Deus. A oposição entre luz e trevas é significativa na compreensão da condição que o autor se encontrava: a dúvida como trevas, como cegueira, enfermidade, e a graça como luz que dissipa as trevas, que cura a sua doença. A graça, como um auxílio, o converte a Deus: “Pois converteste-me a ti [...]” (*Conf.* VIII, xii, 30).

No momento de sua conversão, Agostinho apresenta-se com uma postura de humildade e contrição diante de Deus. O autor faz uma análise interior e reconhece sua condição: “Quando, do mais íntimo recôndito da minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração, desencadeou-se uma enorme tempestade, que trazia uma enorme chuva de lágrimas [...]” (*Conf.* VIII, xii, 28). A postura de humildade foi significativa no processo de conversão.

Neste sentido, nota-se que Agostinho, no momento da conversão, teve uma postura de humildade, que envolveu o reconhecimento de suas incapacidades e de sua fraqueza, supli-

¹⁹⁰ *Rm.* 13, 13-14

¹⁹¹ Após sua conversão, Agostinho admite que a vanglória era um dos pecados dos quais tinha mais dificuldade de se afastar (cf. *Conf.* X, xxxvii, 60). O autor caracteriza a vanglória como a satisfação em ser louvado por todos os homens (Ibidem, 61).

cando a Deus a sua graça. O filósofo reconhece que pelas forças de sua vontade jamais teria uma vontade plena e forte que superasse a velha vontade; reconhece que só a graça de Deus o libertaria da morte; reconhece sua miséria e se coloca na posição correta diante do divino: a posição de humildade e dependência.

É pela postura de humildade, como a assimilação do movimento de reordenação na qual o inferior se submete ao superior, que a conversão de fato ocorre. A humildade como chave para a cura da doença da alma se demonstra no sentido da busca humana pelo auxílio da graça. A humildade é o que permite ao homem se abrir a graça, ir ao encontro do seu remédio. Entretanto, para que Agostinho chegasse a esse entendimento e à transformação interior, intelectual e volitiva, foram necessárias a iluminação e a fé, ambas mediadas pela graça.¹⁹²

Como consequência do agir da graça e a da conversão, Agostinho alega que foi convertido “[...] de tal modo que já não procurava esposa, nem nenhuma esperança deste mundo [...]” (*Conf.* VIII, xii, 30). A graça como remédio curou inclusive o direcionamento das aspirações da vontade. O que anteriormente era uma vontade de ferro que gerava desejos pervertidos¹⁹³ foi substituído por uma vontade completa, na qual os desejos pelo efêmero e o amor a si mesmo já não eram mais dominantes. De fato, o autor afirma que foi capaz de ter a castidade e a continência, mas, sobretudo, sua vaidade foi curada. O erro dos neoplatônicos, de se ensoberbecer com o conhecimento, os impediu de desfrutar da Verdade. Agostinho, pela graça, atingiu a humildade e compreendeu que não era pelos seus méritos que se chegaria a Deus. Era preciso renegar a si mesmo, não procurando esperanças no mundo, no efêmero ou em si mesmo, mas tão somente no eterno.

A graça redireciona as aspirações da *uoluntas*, permitindo ao homem desejar e realizar o bem. Neste sentido, Agostinho afirma: “As boas obras são produto da graça. Da mesma forma que o fogo não esquentava para arder mas porque arde, e que a roda não corre para ser redonda, mas porque o é, assim ninguém faz o bem para receber a graça, mas porque a recebeu.” (*De div. Quaest. ad Simpl.* I, ii, 3). Por conseguinte, a graça é o que permite ao homem tanto desejar o bem quanto poder realizá-lo.

Os embates entre a velha e a nova vontade, as inquietações, a dúvida e a fraqueza em querer o bem e não conseguir realizar; e, por outro lado, se sentir impelido a fazer o mal, pelas forças da própria vontade não seriam solucionados. A vontade, por si só, não é suficiente para superar a velha vontade, apenas por meio de um auxílio externo, superior à própria vontade,

¹⁹² Em *Praed. sanct.* III, 7, Agostinho, já no episcopado, afirma que a fé não é iniciativa humana, mas é uma graça de Deus, sendo a fé precedida pela graça.

¹⁹³ Cf. *Conf.* VIII, v, 10.

que o querer e o poder para realizar o bem, perdidos após o pecado original, seriam devolvidos ao homem, permitindo a ele ter a liberdade para não mais pecar.

3.2.2 Livre-arbítrio e liberdade na conversão da vontade

Compreendendo a graça como um remédio que cura a doença da alma, sendo essa a cisão da vontade, na qual o querer não coincide com o poder, pergunta-se: a graça anula o livre-arbítrio da vontade? Logo após a sua conversão, Agostinho escreve no nono livro das *Confissões* (IX, i, 1) no que consistiu sua conversão e afirma: “E isto era tudo: não querer o que eu queria e querer o que tu queria.”. E ainda se questiona: “Mas onde estava, [...] o meu livre-arbítrio, para que submetesse a cerviz ao teu suave jugo e os ombros ao teu leve fardo, Cristo Jesus, meu auxílio e meu redentor?”.¹⁹⁴

Neste texto, Agostinho mostra como o seu livre-arbítrio foi chamado a se submeter a Cristo e como a sua conversão se demonstra em não mais querer os desejos efêmeros, mas querer o que Deus quer. É claro para o filósofo que a sua conversão não foi por méritos próprios, pois embora a sua vontade fosse livre, o seu livre-arbítrio era insuficiente para uma entrega total, a qual envolvia mais do que boas aspirações, mas sim o poder para efetuar a boa vontade. O autor entende que houve uma transformação em seu livre-arbítrio, pois após a conversão, a sua *uoluntas* queria o bem e não mais as aspirações que se manifestavam na velha vontade.

Destarte, a atuação da graça não se fundamenta na anulação do livre-arbítrio, mas em uma transformação. Todavia, no que consiste a transformação do livre-arbítrio? Partindo do pressuposto de que o homem, após o pecado de Adão, perdeu a sua liberdade¹⁹⁵, isto é, querer e poder realizar a boa vontade, entende-se que o livre-arbítrio da humanidade pós-adâmica não possui a capacidade de não pecar. A ausência de liberdade é o que resulta na enfermidade da alma, que se divide entre aspirações contrárias, que lutam entre si. Assim, “a verdadeira liberdade não consiste em fazer o que temos vontade, mas em fazer o que devemos porque temos vontade.”¹⁹⁶ (RUBIO, 1995, p.66). Sem essa liberdade, o livre-arbítrio é ineficiente.

Nesse sentido, a graça vai ao encontro do livre-arbítrio, devolvendo-lhe a liberdade perdida com o pecado original; ou seja, a graça lhe devolve a capacidade de não pecar, restaurando sua eficácia de querer o bem e poder realizar. Logo, o livre-arbítrio é transformado,

¹⁹⁴ Ibidem., IX, i, 1: “*et hoc erat totum nolle, quod uelebam, et uelle, quod uolebas. sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto euocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem ceruicem leni iugo tuo et umeros leui sarcinae tuae, Christe Iesu, « adiutor meus et redemptor meus » ?*”

¹⁹⁵ “A liberdade da natureza consistia em poder não pecar” (Corrept., 12, 33).

¹⁹⁶ S., 344, 4

surgindo a nova vontade, que pela liberdade, executa o bem. Em outras palavras, a liberdade consistiria no bom uso do livre-arbítrio.¹⁹⁷

Essa ideia é trabalhada por Agostinho, posteriormente, em seus Tratados sobre a Graça¹⁹⁸. Agostinho explica a atuação da graça na vontade dizendo:

A nossa vontade é sempre livre, mas não é sempre boa. Ou é livre da justiça, quando se sujeita ao pecado, e então é má, ou é livre do pecado quando serve à justiça, e nesse caso é boa. A graça de Deus, porém, é sempre boa, e faz com que tenha a boa vontade quem antes a tinha má. Com esse auxílio, a vontade que começou a ser boa, cresce em tanta bondade que chega a cumprir os mandamentos divinos que quiser, quando o desejar com decisão [...]. Aquele que quiser e não puder, reconheça que ainda não quer plenamente, e assim reze para ter a boa vontade suficiente para cumprir os mandamentos. Desse modo recebe a ajuda para fazer o preceituado. É útil o querer, quando podemos; é útil o poder, quando queremos. O que adianta querermos o que não podemos ou não querermos o que podemos? (*gr. et lib. arb.*, XV, 31).

O autor sintetiza nesse texto as limitações do livre-arbítrio sem a graça com propriedade, pois o que escreve se assemelha aos dilemas que ele próprio passou ao reconhecer a cisão em sua vontade. Agostinho antes de sua conversão entende que a cisão da vontade ocorria pois não havia um querer total: “Pois não só o ir, mas também o chegar ali, não era outra coisa senão o querer ir, mas querer forte e totalmente, não o resolver e o agitar, por aqui e por ali, da alma vacilante, lutando, na parte que se levanta, com a outra parte, que tomba.” (*Conf.* VIII, viii, 19). A vontade dividida é uma vontade que não é plena; logo, quem reconhece essa condição deve solicitar o auxílio divino para que haja uma vontade una, que seja suficiente para cumprir com os mandamentos divinos. Ora, a vontade que é total e que se manifesta em aspirações não vacilantes, mas plenas, é a vontade cujo livre-arbítrio foi alcançado pela graça. “A graça de Deus, que nos é concedida para bem agir e perseverar no bom caminho, impulsiona-nos não somente a poder o que queremos, mas também a querer o que podemos.” (*A correção e a graça*, XI, 32).

Étienne Gilson (2007, p.303) afirma que “a diferença entre o homem que tem a graça e aquele que não tem não está na posse ou não posse de seu livre-arbítrio, mas em sua eficiência.”. Deus é capaz de mudar a vontade humana sem ferir o livre-arbítrio, pela *caritas* o livre-arbítrio, que antes era incapaz de se voltar ao bem devido ao pecado original, torna-se capaz de amar a verdade e dela fruir. “Aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu

¹⁹⁷ Nos textos agostinianos, há uma distinção entre os termos livre-arbítrio - *liberum arbitrium* - e liberdade - *libertas* (Cf. *Enchiridion* XXXII, 40, 257; *C. Jul. imp.*, II, 11). Conforme ressalta Étienne Gilson (2007), o termo *liberum arbitrium* “[...] supõe a possibilidade de fazer o mal.”; já o termo *libertas* “[...] significa a confirmação da vontade no bem pela graça.” (p.309-310).

¹⁹⁸ Conjunto de obras classificadas pela tradição teológica como escritos sobre a graça. Foram escritas no período entre, aproximadamente, os anos 412 e 429. Grande parte das obras visa uma apologia da doutrina da graça, contra o pensamento de Pelágio, que se fundamenta na ideia de que o pecado não afetou a natureza humana e que apenas pelo arrependimento e por iniciativa própria o homem pode voltar-se a Deus.

livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso.” (p.303). Agostinho resume a atuação da graça no livre-arbítrio da vontade, afirmando que:

[...] Anulamos a liberdade pela graça? De forma alguma; consolidamo-la. Assim como a lei se fortalece pela fé, a liberdade não se anula pela graça. Pois o cumprimento da lei depende da liberdade, mas pela lei se verifica o conhecimento do pecado e, pela fé, a súplica da graça contra o pecado; pela graça, a cura da alma dos males da concupiscência; pela cura da alma, a liberdade; pela liberdade o amor da justiça; pelo amor da justiça, o cumprimento da lei. Desse modo, assim como a lei não é abolida, mas é fortalecida pela fé, visto que a fé implora a graça, pela qual se cumpre a lei, assim a liberdade não é anulada pela graça, mas consolidada, já que a graça que cura a vontade, pela qual se ama livremente a justiça. (*Spir. Let.* XXX, 52).

Contudo, observa-se que o livre-arbítrio não é passivo no processo da conversão. A vontade livre é participante, uma vez que os processos de restauração do poder se caracterizam por um encontro da graça com o livre-arbítrio. O encontro consiste em uma relação de fé, que é um assentimento do intelecto e da vontade às verdades divinas. Ninguém assente se não for por uma escolha livre; porém, a vontade é preparada pela graça (BURT, 1996).

Em *Retractationes* (I, xxii, 4), Agostinho explica que a graça é dada aos que têm fé, no entanto também é dada para que tenham a fé. Não há contradição entre a vontade e a graça de Deus: a graça divina pode existir sem a vontade humana, mas só será atuante no homem se ele tiver uma vontade.¹⁹⁹ A vontade humana livre é participante, pois clama pelo auxílio da graça²⁰⁰, uma vez que a mente foi iluminada, compreendendo as realidades inteligíveis e reconhecendo a condição humana.

O agir da graça na vontade livre abrange todo o processo de conversão, como um conjunto de dons gratuitos que visa o reestabelecimento do homem decaído. Na narração das *Confissões*, observa-se que a graça esteve atuante desde a infância de Agostinho, inclusive na iluminação da mente²⁰¹, que levou Agostinho a um reconhecimento de si pela via da humildade, até a entrega total após a leitura do trecho da *Carta aos Romanos*. Algo exterior a própria vontade o impulsionou à leitura, e como o próprio autor reconhece, foi uma concessão de um Deus poderoso que lhe deu muito mais do que sua mãe, com lágrimas, havia pedido por anos.²⁰²

¹⁹⁹ Cf. S., 169, 11, 13

²⁰⁰ Cf. *Conf.* VIII, viii, 20: “[...] indignando-me com uma indignação tumultuosíssima, porque não chegava a um acordo e a uma aliança contigo, meu Deus, à qual todos os meus ossos clamavam que eu devia chegar [...]”.

²⁰¹ Cf. *Ibidem*, VII, xxi, 27.

²⁰² Cf. *Ibidem*, VIII, xii, 30: “Contamos como tinha acontecido: exulta, e fica radiante, e bendizia-te, a ti que és poderoso acima do que pedimos ou entendemos fazer, porque via que tu lhe tinhas concedido, relativamente a mim, muito mais do que ela costumava pedir com lamentações, lágrimas e gemidos.”

Como resultado da conversão, a vontade que antes estava aprisionada pelos velhos hábitos passa a possuir a liberdade para querer o bem e executar as boas ações. Pelo livre-arbítrio, restituído pela graça, a *uoluntas* domina as aspirações, de forma unificada e eficiente. É possível sintetizar os resultados da conversão de Agostinho por meio de suas próprias palavras: “O meu espírito já estava livre dos cuidados que me consumiam, cuidados de ambicionar, e enriquecer, e resolver, e coçar a sarna dos desejos, e conversava contigo, minha claridade e minha riqueza, e minha salvação, Senhor meu Deus.” (*Conf.* IX, i, 1).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Demonstrou-se, nessa pesquisa, a relação entre os elementos que envolveram a conversão de Santo Agostinho ao cristianismo, a partir da narração das *Confissões*. Em sua narrativa, o filósofo apresenta a sua busca pela sabedoria e o seu encontro com diversas correntes de pensamento, que o levaram a compreensão de que o conhecimento não bastava para atingir a verdadeira felicidade. O encontro com o neoplatonismo foi importante para se chegar a essa convicção, pois através dessa filosofia, Agostinho reconheceu que a verdade estava em Deus; entretanto, compreendeu que não poderia atingi-la somente pelo conhecimento.

O conhecimento foi essencial como etapa no itinerário da conversão. Reconhecer através da via neoplatônica que a verdade estava no Deus cristão foi ir além do que os neoplatônicos propunham. O conhecimento neoplatônico esclarecia que havia uma verdade imaterial, inteligível, imutável e eterna. A verdade estaria acima das coisas criadas, sendo que a partir dela todas as coisas passaram a existir. Todavia, a ascese ao Uno plotiniano era intelectual, e, como Agostinho por diversas vezes admite, o conhecimento da verdade permitia a ele reconhecer a verdade, mas não nela permanecer.²⁰³

Agostinho foi além da proposta neoplatônica, pois identificou que a verdade estaria associada ao Deus apresentado no prólogo joanino. O final do sétimo livro das *Confissões* abrange o esforço do filósofo em constatar a verdade do Verbo divino e a superioridade das Escrituras Sagradas em relação aos escritos neoplatônicos, uma vez que esses não mencionavam a pessoa de Jesus Cristo.

Entretanto, embora fosse necessário o reconhecimento da verdade, esse conhecimento não era suficiente para a fruição. A problemática que Agostinho apresenta, sobretudo no livro VIII das *Confissões*, é que apesar de saber e desejar fruir da verdade, havia algo em sua vontade que o impedia. A fruição não seria possível apenas por uma ascese intelectual, pois envolvia também a volição. O autor admite que ao mesmo tempo em que queria desfrutar de Deus, não o queria. Ao mesmo tempo em que sabia que em Deus estava a felicidade, sentia-se preso pelos seus velhos hábitos, e a fruição da verdade requeria uma transformação.

Eis o significado da conversão: era preciso convergir o olhar do inferior para o superior. Era preciso abandonar os velhos hábitos, o amor ao transitório e o amor por si mesmo, para amar a Deus. E para isso, não bastava apenas conhecer, era preciso um querer forte e total que superasse os desejos pelo inferior.

²⁰³ Cf. *Conf.* VII, xxi, 27

Agostinho identifica a sua enfermidade, uma cisão em sua vontade, em que o querer o bem não é sinônimo de poder realizar. O autor entende que a doença de sua alma tem sua origem no Éden, com o pecado do primeiro homem, Adão. A condição do homem pós-adâmico é caracterizada pelo enfraquecimento da vontade, que embora possuidora do livre-arbítrio, não possui a liberdade para realizar o bem desejado. Isto é, a vontade por si só não tem forças para desejar o bem a ponto do querer coincidir com o realizar.

Analizou-se na pesquisa que o pecado do primeiro homem alterou a ordem das coisas criadas, um desordenamento na hierarquia dos bens. A desobediência à ordem divina no Éden foi evidência de uma preferência do homem pelo inferior, uma divergência do olhar ao preferir o temporal ao eterno. Essa condição afetou toda a humanidade, sendo o homem possuidor de uma *uoluntas perversa*, que cria uma cadeia que escraviza o homem em seus desejos desmedidos, gerando a força do hábito e uma falsa necessidade. O homem que foi criado para naturalmente desfrutar de seu criador, não mais consegue pela sua própria vontade.

Constatando a existência de uma vontade pervertida e de desejos pelo transitório, Agostinho contesta a filosofia neoplatônica e a tradição grega, ao admitir que o homem não alcança a felicidade pelas suas forças. O autor também contesta a insuficiência do conhecimento e da ascese intelectual. É proposta uma nova visão da condição humana, na qual admite-se a fraqueza e a existência de uma enfermidade, que necessita de um intermediário, um remédio, que se encontra fora do homem.

Não há cura para a doença da alma humana nas forças do próprio homem. É preciso admitir a fraqueza e reconhecer a gratuidade do remédio que cura a enfermidade. A proposta do filósofo é que o remédio que cura a cisão da vontade é a graça divina, que age para devolver ao homem a capacidade de querer e poder realizar o bem. Somente pela graça a liberdade é reestabelecida no homem, libertando a vontade livre.

A figura de Jesus Cristo como o Verbo de Deus apresenta-se como o parâmetro da humildade, que é requisito no reestabelecimento da ordem da hierarquia dos bens. Pela humildade, o homem reconhece o seu lugar na criação e admite a superioridade de Deus. A humildade, em oposição à soberba, é a condição da fruição, possibilitada apenas pela graça. Agostinho, devido a sua experiência com o neoplatonismo, enfatiza o risco da soberba por parte dos que atingem o conhecimento, e salienta a humildade, como reconhecimento da fraqueza humana, como indispensável na conversão.

A conversão abrange o homem total, mas na análise agostiniana, é na vontade que é efetuada a cura. A atitude de humildade, por meio do reconhecimento da condição do homem e de Deus, possibilita o recebimento da graça. Foi no Jardim de Milão, ao ouvir o canto de

uma criança, que Agostinho leu o texto bíblico e compreendeu a verdadeira humildade, reconhecendo sua condição.

Observou-se que, a conversão de Agostinho, embora culminada na ocasião do Jardim de Milão, foi um itinerário longo marcado pelo reconhecimento da graça desde pequenos momentos na sua infância, adolescência e vida adulta. O momento que marcou a conversão com a leitura da *Carta aos Romanos* não foi narrado como o fim do itinerário, mas como um evento no qual o autor relembra com clareza a atuação da graça que seria contínua até o fim da sua vida; pois, embora curado da cisão em sua vontade, sua condição humana não o isentaria de pecar.

A pesquisa mostrou a solução agostiniana para a problemática da cisão da vontade no que se refere ao contexto das *Confissões*. Posteriormente, a obra agostiniana prossegue com as implicações da problemática, ao tratar especificamente a noção de graça na controvérsia pelagiana. As questões sobre pecado original e natureza humana, que não foram aprofundadas na pesquisa devido à abordagem do texto, em obras posteriores são desenvolvidas e analisadas sob a ótica madura do filósofo hiponense.

De fato, o livro oitavo das *Confissões* é o ápice do itinerário e apresenta o homem, inquieto pelo repouso em Deus, sendo auxiliado pela graça. Apenas a intervenção externa de um Ser superior ao homem poderia corrigir a vontade perversa que, na teoria agostiniana, é constitutiva no homem. O conflito entre o querer e o não querer, primeiramente percebido pelo apóstolo Paulo, foi desenvolvido pelo filósofo, que além de compreender suas causas, apontou a solução com base na herança da tradição grega e na novidade do cristianismo, permanecendo até hoje como possível interpretação da condição humana.

Agostinho oferece uma filosofia nova em relação à tradição grega; sobretudo no conceito de conversão que abrangia a ideia plotiniana de retorno à origem. Porém, o filósofo inova ao descobrir a insuficiência do esforço racional, e, por conseguinte, a insuficiência da filosofia. O controle do espírito sobre os sentidos e a purificação, necessários à vida feliz, não estão sob o domínio da vontade. Santo Agostinho demonstra em seu itinerário da conversão que o retorno ao seu princípio é mediado pelo auxílio da graça do próprio Princípio, e pode ser sintetizado pelas palavras do filósofo:

E tu sabes em que medida é que me mudaste, tu que comesas por me curar da vontade de reivindicar a minha independência, para te tornares benévolo também para com todas as minhas restantes iniquidades, e curares todas as minhas fraquezas, e resgatares da corrupção a minha vida, e me coroares com a tua compaixão e misericórdia, e saciares de bens o meu desejo, e domaste a minha cerviz com o teu jugo. E agora eu levo-o, e é suave para mim, porque assim o prometeste e cumpriste [...] (*Conf. X, xxxvi, 58*).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Trad. de J. Dias Pereira. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000. v.2 (Livro IX a XV).

_____. A correção e a graça. In: **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A doutrina cristã**: manual de exegese e formação cristã. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. A graça de Cristo e o pecado original. In: **A graça (I)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. A natureza e a graça. In: **A graça (I)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. A predestinação dos santos. In: **A graça (II)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A Verdadeira Religião**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. Editora EP, 1986.

_____. **A Trindade**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões**. Trad. portuguesa de Arnaldo Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato, e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. (Edição bilíngue)

_____. **Confessionum**. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/confessionum>> Acesso em 25 maio 2015.

_____. **Comentário ao Gênesis**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Contra Julianum opus imperfectum**. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/incompiuta_giuliano> Acesso em 04 outubro 2015.

_____. *De diversis quaestionis octoginta tribus.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni> Acesso em 10 setembro 2015.

_____. *De Mendacio.* Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/menzogna>> Acesso em 02 junho 2015.

_____. *De duabus animabus.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/due_anime> Acesso em 25 maio 2015.

_____. *Enarrationes in Psalmos.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi> Acesso em 20 junho 2015.

_____. *Enchiridion.* Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/enchiridion>> Acesso em 13 novembro 2015.

_____. *Epistulae.* Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere>> Acesso em 09 agosto 2015.

_____. *Expositio epistulae ad Galatas.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/esposizione_galati> Acesso em 13 novembro 2015.

_____. *In Evangelium Ioannis Tractatus.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg> Acesso em 20 junho 2015.

_____. **O Livre-arbítrio.** Trad. de Agostinho Belmonte. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. O Espírito e a Letra. In: **A graça (I).** Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Retractationes.* Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni>> Acesso em 09 agosto 2015.

ARENDT, H. **A vida do espírito.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ARNOU, R. **Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino,** Milano: Vita e Pensiero, 1967.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.

AYRES, L. A teologia trinitária inicial de Agostinho. In: DODARO, R; LAWLESS, G. **Agostinho e seus críticos: artigos em homenagem a Gerald Bonner**. Trad. de Caio Pereira. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

BARDY, G. **Saint Augustin: l'homme et l'oeuvre**. 7.ed. Paris: Bibliothèque Augustinienne, 1948.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BODEI, R. **Ordo Amoris: Conflitti terreni e felicità celeste**. 3 ed. Bologna: Società Editrice in Mulino, 2005.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Santo Agostinho**. Trad. de Milton Camargo Mota. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2012.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. de Vera Ribeiro. 7.ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

BURT, Donald X. **Augustines's world: an introduction to his speculative philosophy**. Lanham : University Press of America, 1996.

CAMPELO, Moisés M. **Temas de filosofia agostiniana**. Trad. de Cristiano Zeferino de Faria. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

CARTA AOS FILIPENSES. In: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995

CARTA AOS ROMANOS. In: **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1995

CROUSE, R. *Paucis mutatis verbis*: O platonismo de Santo Agostinho. In: DODARO, R.; LAWLESS, G. **Agostinho e seus críticos: artigos em homenagem a Gerald Bonner**. Trad. de Caio Pereira. Curitiba: Scripta Publicações, 2013.

DOLBY, M. del Carmen. **El hombre es imagen de Dios: visión antropológica de San Agustín.** Navarra: 2002. EUNSA.

EVANGELHO DE JOÃO. In: **A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 1995

FITZGERALD, A.D. et al. **Augustine through the Ages:** na Encyclopedia. Grand Rapids (Michigan): Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1999. p. xxxv – xlii

GILSON, E. **Introdução ao pensamento de Santo Agostinho.** Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2.ed. São Paulo: Discurso Editorial: Paulus, 2010.

_____. **A Filosofia na Idade Média.** Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval.** Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, P. **Epistrophê et métanoia dans l' histoire de la philosophie:** In CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, 11. Actes du XIe Congrès Interantional de Philosophie, Amsterdam: North Holland, 1953.

_____. **O que é a filosofia antiga?** 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

JEANMART, G. **La dramatique de la volonté chez Augustin.** In: Annales littéraires de l'université de Franche-Comté, Philosophique, 8. Franche-Comté: Presses Universitaires de Franche-Comté, 2005. p.67-90.

LOMBARDI, Elena. **The Syntax of Desire:** Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

MACDONALD, Scott. The divine nature. In: STUMP, E.; KRETZMANN, N. **The Cambridge companion to Augustine.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

MACQUEEN, D. J. **The notion of superbia in the Works of Saint Augustine, with special reference to the “De Civitate Dei”.** Toronto: University of Toronto, 1958.

MATTHEWS, G.B. **The augustinian tradition**. London: University of California Press, 1999.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Trad. de Orlando Soares Moreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

NARBONNE, J. **A metafísica de Plotino**. Trad. de Maurício Pagotto Marsola. São Paulo: Paulus, 2014.

NOVAES, M. **O livre-arbítrio da vontade humana e a presciência divina**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 1997.

_____. Vontade e Contravontade. In: **O Averso da Liberdade**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

_____. **Interioridade e inspeção de espírito na filosofia agostiniana**. In: *Analytica*, vol.7 número 1, 2003.

PEGUEROLES, J. **El pensamiento filosófico de San Agustín**. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1972.

PIZZOLATO, Luigi F. A. *Commento VIII*. In: AGOSTINO, Sant. **Confessionni**. Trad. de Gi-oacchino Chiarini. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1994. v. 3 (libri VIII – IX).

PLOTINO. **Enéadas I, II, III**. Introdução, tradução e notas de J. C. Baracat Júnior, 2006. 700 f. Tese (doutorado em letras) – Faculdade de letras, Universidade Estadual de Campinas: Campinas, 2006.

_____. **Enéadas: textos essenciais**. Traducción, notas y estudio preliminar M. I. Santa Cruz; M. I. Crespo. Buenos Aires: Colihue. 2007.

_____. **Enéadas**. Introducciones, traducciones y notas de J. Igal. Madri: Gredos, 1985-1998, vol. I-III.

_____. **Tratados das Enéadas**. Trad. de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2010.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994. v.2.

_____. **Plotino e o neoplatonismo**. 3.ed. Trad. de Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2014. (História da filosofia grega e romana; v.8)

RIST, John M. **Agostino: Il battesimo del pensiero antico** Trad. de Elisabetta Albertini. Milano: Vita e Pensiero, 1997.

RUBIO, Pedro. **Toma e lê: síntese agostiniana**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

SILVA, Amós Coelho da. **Dicionário latino-português**. Petrópolis: Vozes, 2009.

SOLIGNAC, A. Notes complémentaires. In: SKUTELLA, M. (Ed.). **Oeuvres de Saint Augustin: Les Confessions, livres VIII-XIII**. Trad. de E. Trèhorel e G. Bouissou. Paris: Études augustiniennes, 1996. (Bibliothèque augustinienne).

VARGAS, W.J. **Soberba e humildade em Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2014.

TROUILLARD, J. **La purification plotinienne**. Paris: PUF, 1955.